BIBLIOTECA NAZ.
Vittorio Emanuele III
XXIII
F
25
NAPOLI

XXIII
F.
25

Digitized by Google

DE LA

NATURE.

TOME TROISIEME.

DE LA

NATURE.

PAR J. B. ROBINET.

Τῆς φύσεως γραμματεὺς ἦν τὸν κάλαμον
ἀποβρέχων ἔυνουν. SUID. de ARIST.

TOME TROISIEME.

A AMSTERDAM,
Chez E. VAN HARREVEL
M. DCC. LXVI.

BIBLIOTECA NAZIONALE DI NAPOLI

PRÉFACE.

Contenant un abrégé des principales opinions des anciens ſur l'origine du Monde.

Il me paroît bien hardi d'affirmer ſans aucune reſtriction que les anciens Philoſophes ont tous cru que la matiere étoit éternelle & incréée, ne diſputant entre eux que de la différence du temps où l'arrangement & l'ordre que nous voyons dans l'univers avoient commencé. C'eſt à l'examen de cette aſſertion que je conſacre une partie de cette Préface qui pourra ſervir comme d'introduction aux matieres traitées dans ce troiſieme Tome, & de preuves aux Chapitres III & VI. de la ſixieme Partie. Je ne dirai preſque rien de moi-même. Je ſuivrai pas-à-pas les Savans qui nous ont tracé l'hiſtoire des Opinions Philoſophiques, Stanley, T. Burnet, &c.

§. I.

De la Cosmogonie des Phéniciens.

Euſebe de Céſarée, après avoir rapporté la Cosmogonie des Phéniciens d'après Sanchoniaton un de leurs Ecrivains, la regarde comme un ſyſtême d'Athéiſme: ſentiment adopté par pluſieurs modernes, & en particulier par

un ſavant Anglois dans ſes Remarques ſur la Cosmogonie de l'Auteur Phénicien. Peut-être Cumberland a-t-il trop donné à l'autorité d'Euſebe qui ſe plaît trop ſouvent à charger les payens d'imputations odieuſes, avec une bonne foi que ſon zele pour l'extirpation de l'erreur, & ſa haine pour l'idolâtrie, peuvent ſeuls rendre excuſable. Mais il n'y a point de vertu à calomnier d'honnêtes payens. Quoi qu'il en ſoit, ſuivons le fragment de Sanchoniaton rapporté par Euſebe.

Les Phéniciens admettoient pour premier principe de l'univers, un air épais & ſpiritueux, ou un eſprit d'air obſcur, & un chaos trouble, épais & ténébreux : toutes choſes infinies & éternelles. L'eſprit ſe trouvant affecté d'amour envers ſes principes, il s'enſuivit un mêlange: le chaos commença à ſe débrouiller, & ce fut-là le commencement de la formation des choſes; cet eſprit au reſte ne reconnoiſſoit point d'origine ni de production.. De cette conjonction ou mêlange de l'eſprit avec ſes principes il ſe forma une eſpece de *môt*, *mawth*, *mud*, ou mucilage qui fut la ſemence de toutes les choſes. . . .

A s'en tenir à ce début, & en donnant aux paroles de Sanchoniaton une interprétation un peu plus favorable & moins partiale que celle

d'Euſebe, il paroît que les Phéniciens admettoient deux premiers principes: un chaos obſcur, & un eſprit qui avoit arrangé le monde corporel dans l'ordre où nous le voyons.

C'eſt le ſentiment de Cudworth, ſuivi par d'autres. En effet, qu'eſt-ce que cet eſprit qui ne reconnoît point d'origine, cet eſprit éternel qui s'unit par amour, ou par bonté, à ſes principes, autrement à la matiere informe du chaos: union fécondante par qui cette matiere devient la ſemence des choſes, des plantes & des animaux? Ne voilà-t-il pas un Etre intelligent & bon, qui a fait le monde d'une matiere préexiſtante, il eſt vrai; mais doit-on taxer les Phéniciens d'Athéiſme pour n'avoir pas reconnu que Dieu avoit créé la matiere? S'ils ne l'adoroient pas comme Créateur, ils l'adoroient comme Architecte & ſuprême Modérateur de l'univers. Leur Cosmogonie ne prouve point encore qu'ils cruſſent la matiere incréée. Il y eſt dit que l'eſprit fut affecté d'amour envers ſes propres principes qui ne peuvent être que la matiere informe du chaos. Pourquoi ſont-ils appelles *ſes* principes? Ne ſeroit-ce point pour avoir été produits par lui, & à cauſe qu'ils lui appartenoient à titre de production?

§. II.

Des Chaldéens.

L'ORACLE d'Apollon déclara que les Chaldéens & les Hébreux avoient ſeuls la vraie ſageſſe en partage, n'adorant qu'un Dieu ſuprême exiſtant par lui-même (*).

Diodore de Sicile dit formellement que les Chaldéens „ croyoient la nature du monde „ éternelle; que comme il n'y avoit point eu „ de génération proprement dite de l'univers, „ il ne ſeroit auſſi jamais ſujet à aucune cor- „ ruption; ajoutant que l'ordre magnifique de „ toutes choſes venoit d'une providence divi- „ ne; que c'étoit à la volonté parfaite des „ Dieux, & non pas au hazard qu'il en falloit „ attribuer la cauſe (†)."

§. III.

De la Cosmogonie des Babyloniens.

IL paroît que les Babyloniens d'accord avec les Chaldéens ſur la nature du monde, croyoient qu'il n'avoit point été engendré, qu'il

(*) *Euſeb. de Præp. Ev. Lib. IX. Cap. 10.*

(†) *Diod. Sicul. Lib. II.*

ne s'altéroit point, & ne ſeroit jamais détruit; que l'ordre magnifique qui y regne annonçoit une intelligence divine, & que c'étoit à la volonté parfaite des Dieux, plutôt qu'au hazard, qu'il falloit l'attribuer.

Ces deux points ſont également prouvés tant par le témoignage de Diodore que par celui de Beroſe qui n'a parlé que d'après ce qu'Oannès avoit écrit de la nature des choſes. C'eſt dans le Temple de Bel ou Belus, que l'on conſervoit l'hiſtoire allégorique de la formation du monde dont on lui donnoit tout l'honneur. Je dis l'hiſtoire allégorique, car Beroſe en rapportant cette Cosmogonie ne manque pas d'avertir que c'eſt par forme d'allégorie que toutes ces choſes ſont dites de la nature du monde. Comme perſonne ne les ignore, il me ſuffira d'obſerver que ces animaux monſtrueux & bizarres engendrés dans les ténebres, ſans la participation d'une puiſſance directrice, par la ſeule fécondité de l'univers qui n'étoit encore qu'obſcurité & eau, & qui dans cet état étoit repréſenté ſous la figure d'une femme nommée Omoroca, ou Thalatth, marquoient l'impuiſſance de la matiere ſeule à produire un monde auſſi bien ordonné qu'il l'eſt. C'eſt Bel qui partageant la femme en deux moitiés, fait de l'une la terre,

& de l'autre les cieux. C'eſt Bel qui ôte la tête de la femme, & ordonne aux autres Dieux ſes miniſtres & ſes coopérateurs dans ce grand œuvre, de mêler ſon corps avec de la terre pour en former des hommes. C'eſt Bel qui perfectionne les étoiles, le ſoleil, la lune, &c. Les Babyloniens avoient donc recours à un Dieu ſuprême pour la formation & l'arrangement du monde, quoiqu'ils en cruſſent la matiere éternellement préexiſtante.

§. IV.

Cosmogonie des Egyptiens.

A CONSULTER la Cosmogonie des Egyptiens, telle que la rapporte Diodore, & telle qu'on peut la recueillir de l'abrégé que Diogene Laërce a fait de leur philoſophie d'après Manéthon & Hécate, il ſembleroit qu'ils n'euſſent véritablement attribué la formation de l'univers à aucun principe intellectuel, à aucune ſorte de Divinité. Il n'y eſt fait aucune mention de Dieu. On tâche au contraire d'expliquer phyſiquement l'arrangement de l'univers, & la génération des plantes & des animaux, que l'on fait ſortir également de la terre.

Jamblique pourtant, qui avoit étudié avec un ſoin particulier la Théologie des Egyptiens, n'ayant rien négligé de toutes les recherches qui pouvoient l'en inſtruire à fond, nous dit que Chérémon & les autres Egyptiens qui avoient écrit des premiers principes du monde, n'avoient prétendu remonter qu'aux principes méchaniques, aux cauſes ſecondes, phyſiques & aſtronomiques; qu'ils n'attribuoient pas pour cela, la premiere origine des choſes à la ſeule Nature, que les Egyptiens au contraire reconnoiſſoient une Intelligence qui avoit toujours exiſté par elle-même, & par qui l'univers avoit été formé. On peut conſulter là-deſſus Mr. Cudworth. Il prouve très bien, par le témoignage de Jamblique, que les Egyptiens reconnoiſſoient l'Ame ſupérieure à la Nature, & l'Intelligence productrice du monde ſupérieure à l'Ame. Les Livres d'Hermès en font foi; & l'on ne ſauroit nier que ces Livres ne contiennent quelques reſtes de l'ancienne doctrine des Egyptiens.

Euſebe ignoroit ſans doute les recherches & la découverte de Jamblique ſon contemporain; & juſques-là il pouvoit peut-être accuſer les Philoſophes Egyptiens d'Athéiſme, après avoir copié leur Cosmogonie dans Diodore; mais comment accorder Euſebe avec lui-même?

Il dit expreſſément dans un autre endroit que les Egyptiens attribuoient la formation du monde à un Architecte intelligent qu'ils appelloient *Cneph*, ce que témoigne auſſi Porphyre ; qu'ils le repréſentoient ſymboliquement ſous la figure d'un homme tenant une ceinture & un ſceptre en main, portant un plumet magnifique ſur la tête, & de la bouche duquel ſortoit un œuf, &c. Cet emblême eſt facile à expliquer. Cet homme eſt l'Intelligence ſuprême, dont la nature cachée & inviſible eſt repréſentée par les plumes qui ornent ſa tête : la propriété de donner la vie & la mort, & ſa ſouveraineté ſur toutes choſes, ſont caractériſées par le ſceptre qu'il tient en main : pour l'œuf qui ſort de ſa bouche, c'eſt la figure du monde qu'il a produit. Cette explication rapportée & adoptée par Euſebe, auroit du, ce ſemble, le rendre plus circonſpect dans ſes accuſations.

§. V.

De la Théologie & Phyſiologie Orphiques.

„ ORPHE'E, qui a été le principal intro-
„ ducteur des Rites religieux du Paganiſme
„ parmi les Grecs, ayant été taxé d'avoir in-
„ venté

„ venté les noms des Dieux, & forgé leurs „ générations & actions différentes (en quoi „ il a été imité par Homere), eſt pourtant „ dit avoir gardé un profond ſilence dans ſa „ Théologie à l'égard de quelque choſe d'in- „ tellectuel & d'inconnu; & avoir fait d'un „ de ſes principes un dragon, ayant une tê- „ te de taureau, & une autre de lion, avec „ la face d'un Dieu au milieu, & des aîles „ dorées à ſes épaules. Mais, nonobſtant „ cette extravagante imagination d'Orphée, la „ plûpart des Grecs payens, ne le regardant „ point comme un ſimple Poëte, mais comme „ un profond Philoſophe, ont ſuppoſé que „ toutes ſes fables concernant les Dieux ren- „ fermoient les allégories les plus admirables, „ & les plus ſublimes myſteres; opinion à la- „ quelle Orphée eut l'obligation d'être regar- „ dé comme un homme inſpiré. Celſe même „ pouſſoit la choſe ſi loin, qu'il oſoit avancer „ que les Chrétiens devoient plutôt prendre „ Orphée pour un Dieu, que Jéſus-Chriſt, „ comme ayant été inconteſtablement doué „ d'un eſprit ſaint, & ayant auſſi ſouffert une „ mort violente. Mais revenons aux ſenti- „ mens de ce fameux Poëte.

„ Quoiqu'il ait été le grand Apôtre du Po- „ lythéiſme, on a cru pourtant qu'il recon-

„ noiſſoit un Dieu ſuprême & incréé comme
„ Auteur de toutes choſes, non ſeulement à
„ cauſe de la grande eſtime qu'ont eue pour
„ lui les deux ſectes de Philoſophes qui ſe
„ piquoient le plus de religion, c'eſt-à-dire,
„ les Pythagoriciens & les Platoniciens, ſectes
„ qui le déſignoient ordinairement par le nom
„ de Théologien par excellence ; mais auſſi
„ parce qu'il eſt très apparent que c'eſt en
„ grande partie de lui que les Philoſophes,
„ dont il s'agit, ont tiré leurs idées Philoſo-
„ phiques & Théologiques.

„ Cette opinion avantageuſe d'Orphée ſera
„ mieux fondée encore, ſi nous reconnoiſſons
„ que l'abrégé de la Cosmogonie Orphique,
„ fait depuis longtemps par Timothée le Chro-
„ nographe, contient la véritable doctrine de
„ ce Poëte : car cet Auteur nous apprend
„ qu'Orphée, en racontant la génération des
„ Dieux, la création du monde, & la forma-
„ tion de l'homme, avoit proteſté ne rappor-
„ ter rien qui fût de ſon invention, & dont
„ il n'eût été duement informé par Phébus,
„ Titan, ou le Soleil. Son narré revient en
„ peu de mots à ceci : Qu'au commencement
„ Dieu créa l'æther ou les cieux, & que de
„ chaque côté de l'æther étoit le chaos &
„ l'obſcure nuit, qui couvroit tout ce qui

„ étoit ſous l'æther, ſignifiant par-là que la
„ nuit étoit antérieure à la création. Il ajoute
„ qu'il y avoit un certain Etre incompréhenſi-
„ ble, le plus éminent & le plus ancien de
„ tous les Etres, Créateur de tout l'Univers.
„ Que la terre étoit inviſible, à cauſe de l'ob-
„ ſcurité qui la couvroit, mais que la lumiere
„ perçant à travers de l'æther, avoit éclairé
„ toute la création: c'eſt cette lumiere qu'il
„ appelloit le plus ancien de tous les Etres,
„ & à qui un Oracle avoit donné les noms
„ de *Conſeil*, de *Lumiere*, & de *Source de Vie*.
„ Que ces trois noms déſignent le même pou-
„ voir de ce Dieu inviſible & incompréhenſi-
„ ble qui eſt le Créateur de toutes choſes.
„ C'eſt par ce pouvoir qu'ont été produits
„ tous les Etres immatériels auſſi bien que le
„ ſoleil, la lune, les étoiles, la terre, la
„ mer, & toutes les choſes, tant viſibles
„ qu'inviſibles. Il enſeignoit auſſi que le gen-
„ re humain avoit été formé de la terre par
„ la même Divinité, & avoit reçu d'elle une
„ ame raiſonnable, conformément à ce que
„ Moïſe nous apprend. Timothée ajoute que
„ le même Orphée publia auſſi par écrit, que
„ toutes choſes avoient été faites par un ſeul
„ Dieu qui avoit trois noms, & que ce Dieu
„ étoit toutes choſes.

„ Si l'on reçoit ce témoignage, il n'eſt pas
„ néceſſaire d'avoir recours aux vers Orphi-
„ ques, dans pluſieurs deſquels ſe trouve l'aſ-
„ ſertion qu'il y a un Dieu ſuprême. Il eſt
„ vrai que pluſieurs de ces vers ſont ſuppoſés,
„ & manifeſtement forgés par des Chrétiens
„ ou par des Juifs; mais il eſt clair qu'on ne
„ ſauroit prouver la même choſe à l'égard
„ de tous; quelques-uns de ces vers-là ayant
„ été cités par des Auteurs payens, comme
„ compoſés, ſinon par Orphée lui-même,
„ du moins par de très anciens Poëtes fort
„ verſés dans ſa doctrine; &, par cela mê-
„ me, de grand poids chez des gens ſavans &
„ raiſonnables. Quoi qu'il en ſoit, la Théolo-
„ gie d'Orphée a été préférée par les Peres,
„ à celle des autres Payens; & un Ecrivain
„ moderne, fort ingénieux, a avancé que ſi
„ Orphée a prêché le Polythéiſme, il l'a fait
„ plutôt pour ſe prêter à la groſſiéreté de ceux
„ qu'il vouloit civiliſer, que par propre con-
„ viction, étant obligé de leur enſeigner, non
„ pas une religion telle qu'il la croyoit, mais
„ telle qu'ils étoient capables de la rece-
„ voir (*)."

(*) Hiſtoire des Syſtêmes de Philoſophie tant anciens que modernes touchant l'Origine & la Création du Monde.

Orphée le philoſophe, le théologien & le légiſlateur des Thraces, eut la gloire de civiliſer un peuple féroce & barbare, & de lui donner des mœurs, une religion & des loix.

Sylveſtres homines ſacer, interpreſque Deorum,
Cœdibus & fœdo victu deterruit Orpheus,
Dictus ab hoc lenire tigres, rabidosque leones.

Je me repréſente donc Orphée chez les Thraces comme Moïſe à la tête des Hébreux, tous deux auteurs d'une nouvelle Religion, l'un de la Religion Judaïque, l'autre de la Religion Grecque ou payenne. Nous n'oſerions accuſer Moïſe de ſuperſtition ni d'ignorance, pour avoir parlé de Dieu en termes trop ſenſibles, lui donnant une figure & des paſſions humaines, & avoir ſurchargé ſa Religion de pratiques & de cérémonies minutieuſes, gênantes, inutiles, qui devoient être abrogées dans la ſuite; parce que le peuple qu'il inſtruiſoit n'étoit pas capable d'une doctrine plus ſublime ni d'un culte plus épuré. Nous devons penſer auſſi qu'Orphée conſulta moins la raiſon & la vérité que le génie des Thraces, leur barbarie & leur ſtupidité, dans la nature des dogmes & la forme de culte qu'il leur donna. C'eſt ainſi que Solon donna aux Athéniens, non pas les meilleu-

res loix en elles-mêmes, mais les meilleures qui leur convinſſent dans leur condition actuelle: il inſtitua de même, par le conſeil de Périandre, pluſieurs myſteres & rites religieux qu'il n'approuvoit pas, mais qui plaiſoient au peuple (*). Orphée voulant changer une troupe de ſauvages en un peuple religieux, jugea que pour leur faire admettre une Divinité, il falloit la leur peindre ſous des traits propres à les affecter, c'eſt-à-dire diviniſer les objets qui frappoient leurs yeux, & pour la leur faire adorer, inſtituer un culte où les ſens euſſent plus de part que l'eſprit. Des notions plus pures d'un pouvoir inviſible, & un culte plus ſpirituel, n'euſſent point fait d'impreſſion ſur eux. A peine les peuples policés peuvent-ils goûter une religion ſi ſublime; que dis-je? il n'y a que les gens les plus éclairés & d'une raiſon très forte qui puiſſent s'élever au-deſſus des ſens lorſqu'ils veulent penſer à Dieu, & qu'ils ſe mettent en devoir de l'adorer: qu'étoit-ce donc de ces hommes ſi voiſins de la pure animalité qu'ils n'avoient preſque d'humain que la figure? N'en doutons pas: Orphée ne leur enſeigna pas la vérité qu'il connoiſſoit, mais les fables qu'ils pouvoient croire; & à

(*) *Plutarch. in Solon.*

l'égard du culte, il ne l'inſtitua pas auſſi bon qu'il eût voulu, mais le moins mauvais qu'il put.

Moïſe ſe trouva dans des circonſtances plus favorables. Le peuple Hébreu, quoiqu'ignorant & hébété, n'étoit pas tout-à-fait ſans mœurs, ſans ſociété & ſans loi. D'ailleurs, & c'eſt le grand point, Moïſe étoit doué du don des miracles: la Divinité lui avoit confié une partie de ſa puiſſance pour ſe faire croire & obéir. On peut tout quand on diſpoſe d'un pouvoir ſurnaturel pour nuire ou faire du bien, pour punir ou récompenſer.

Orphée qui manquoit de ce ſecours divin, n'avoit que les reſſources de ſon génie, & ſes talens naturels, pour frapper des eſprits bruts, & dompter des caracteres féroces. Les hommes étoient épars: il les raſſembla par les charmes de la muſique dans laquelle il excelloit; la douceur de l'harmonie à laquelle les bêtes même ne ſont pas inſenſibles, les diſpoſa à l'écouter. Il leur chantoit d'abord des fables à leur portée auxquelles il entremêloit ſobrement quelques mots de vérité. Ces ſauvages inoccupés parce qu'ils avoient peu de beſoins & point de paſſions, paſſoient preſque tout leur temps à l'entendre. Lorſque le Chantre de la Thrace vit avec quelle avidité, quel plaiſir, & quels tranſports d'admiration ils l'écoutoient,

il osa leur parler quelquefois de société, de mœurs, de discipline, donnant toujours à ses préceptes l'assaisonnement des fables. Il n'avoit plus qu'un pas à faire. Il le fit. Les Dieux & leurs attributs, leur pouvoir, leur foudre, leur bonté, les hommages qu'ils exigoient pour prix de leurs bienfaits, furent les nouveaux sujets dont il les entretint, leur peignant toutes ces choses par des images sensibles, & faisant agir sur eux deux puissans ressorts, la crainte & l'espérance. Par ces degrés il parvint à leur faire adopter un système & un culte religieux, remplis à la vérité de fables & de pratiques superstitieuses, parce que les Thraces n'étoient pas capables d'approcher de plus près de la vérité. Orphée persuadé qu'il seroit inutile de tenter le mieux, se contenta du moindre de deux maux. Il pensoit qu'autant la religion l'emporte sur la superstition, autant celle-ci est préférable à la barbarie & à l'irreligion; & que la foiblesse humaine ne pouvant aller d'une extrémité à l'autre sans passer par le milieu, la superstition étoit le degré qui pouvoit élever des sauvages de la barbarie à une vie civile & religieuse.

L'usage des fables devient inutile quand les hommes peuvent voir la vérité toute nue; mais il seroit difficile de décider si elles n'é-

toient pas plutôt néceſſaires qu'utiles au temps d'Orphée. Les yeux longtemps plongés dans les épaiſſes ténebres de l'erreur, ſont bleſſés du trop grand éclat de la vérité : ils n'en peuvent ſupporter la vue qu'au travers du voile des fables comme au travers d'un nuage. Les anciens étoient unanimement perſuadés que les fables pieuſes, les emblêmes, & les allégories avoient beaucoup plus de pouvoir que les raiſons philoſophiques, pour porter les hommes, ſurtout le peuple & les femmes, aux bonnes mœurs & au culte des Dieux. On pourroit citer à ce ſujet une infinité de paſſages d'Auteurs reſpectables de l'Antiquité, où cette vérité eſt fortement exprimée (*) ; mais qu'avons-nous beſoin de l'autorité des anciens pour appuyer ce que l'expérience des ſiecles atteſte, nous ſurtout qui ſavons le fréquent uſage que le fondateur du Chriſtianiſme a fait de cette méthode, enſeignant la vérité par des figures & des paraboles.

(*) Thomas Burnet dans ſes *Archæologiæ Philoſophicæ* dont tout ce morceau eſt preſque ſervilement traduit, cite Strabon, Plutarque, Dion d'Halicarnaſſe, &c. Les paroles de Strabon ſont remarquables. *Fieri enim non poteſt ut mulierum & promiſcuæ turbæ multitudo philoſophica oratione excitetur, ducaturque ad religionem, pietatem & fidem : ſed ſuperſtitione præterea ad hoc opus eſt*, &c.

§. VI.

Du Traité de Phérécyde sur l'Origine des choſes.

C'EST Diogene Laërce qui nous parle de ce Traité de Phérécyde, qui exiſtoit encore de ſon temps. *Servatur adhuc Pherecydis Syri, quem ſcripſit, libellus de rerum principio, cujus initium eſt: Jupiter quidem atque tempus idem ſemper & tellus erat* (*).

§. VII.

Du Traité d'Ocellus de Lucanie ſur l'Univers (*).

„ OCELLUS Lucanus, dont l'antiquité & „ l'autorité ont été oppoſées à celles de Moï- „ ſe, quoiqu'il ait vécu peu avant Platon, étoit „ un des plus anciens défenſeurs de l'éternité „ du monde, en quoi il s'étoit éloigné de la „ vraie doctrine de ſon maître Pythagore. „ Nous avons un court Traité qui porte ſon „ nom, ſur la nature de l'univers, dans le-

(*) *Diog. Laërt in Pherec.*

(†) Περὶ τῆς τοῦ παντός.

„ quel il affirme que le monde eſt abſolument
„ incapable de génération & de corruption,
„ de commencement & de fin ; qu'il eſt de
„ lui-même éternel, parfait, & durable à ja-
„ mais ; que la configuration & les parties de
„ l'univers doivent néceſſairement être éter-
„ nelles, auſſi bien que la matiere du tout, &
„ le genre-humain. Mais les argumens ſur leſ-
„ quels il appuie ſon ſentiment ſon très abſur-
„ des & très ridicules. Par exemple il tâche
„ de prouver que le monde doit néceſſaire-
„ ment être éternel, ſans commencement ni
„ fin, parce que ſa figure & ſon mouvement
„ ſont circulaires, & par conſéquent ſans fin
„ & ſans commencement. Ou bien ſes argu-
„ mens ſont d'un genre à vouloir prouver que
„ quelque choſe doit néceſſairement être éter-
„ nel, parce qu'il eſt impoſſible qu'une choſe
„ ſorte du néant, ou y retombe ; comme
„ quand il dit que le monde doit néceſſaire-
„ ment avoir été éternel, à cauſe qu'il impli-
„ que contradiction qu'il ait eu un commence-
„ ment ; puiſque, s'il avoit eu un commence-
„ ment, cela lui ſeroit venu de quelque autre
„ choſe, & alors il n'auroit pas été l'univers :
„ & c'eſt à ce ſeul argument qu'on peut ré-
„ duire tout ce qu'il dit dans ſon Livre. Pour
„ dire le vrai, lui-même paroît perſuadé que,

„ quelque éternelle & quelque néceſſaire qu'on „ conçoive chaque choſe, dans le monde, cet„ te néceſſité pourtant tire ſon origine d'une „ intelligence éternelle, dont les perfections „ néceſſaires ſont les cauſes de cette harmo„ nie, qui conſerve l'univers dans l'ordre où „ nous le voyons. Il reconnoît que Dieu a „ donné aux hommes des facultés, les organes „ des ſens, & certains appétits, non pour le „ plaiſir ſeulement, mais pour des cauſes fina„ les; & avoue en termes formels que l'Etre „ toujours agiſſant gouverne l'Etre toujours „ paſſif; que le premier de ces Etres eſt la „ ſource du pouvoir qui ſe trouve dans le ſe„ cond; que l'un eſt divin, raiſonnable, & „ intelligent, & l'autre engendré, deſtitué de „ raiſon, & ſujet au changement (*)."

Je propoſe ces réflexions à l'examen du dernier traducteur d'Ocellus.

(*) *Ocellus de Legib. Fragm.*

§. VIII.

Timée de Locres: De l'Ame du Monde & de la Nature (*).

„ TIMÉE de Locres ſoutient que la matie-
„ re eſt éternelle & mobile, qu'elle eſt par
„ elle-même ſans forme & ſans figure, mais
„ capable de recevoir toutes les formes (†)."
Cette matiere premiere *informe*, ſi l'on entend par-là une privation abſolue de toute figure ou qualité quelconque, eſt une entité idéale, qui n'a jamais exiſté, un Etre de raiſon, un Etre ſans qualité, ni quantité, en un mot une chimere. On rapporte un grand nombre de paſſages très formels qui montrent que non ſeulement Timée de Locres, mais encore les philoſophes qui l'ont précédé & ceux qui l'ont ſuivi, ont également admis cette matiere premiere ſans forme & ſans qualité, quoique propre de ſa nature à recevoir toutes les formes & toutes les qualités. Cela me rappelle ce que j'ai dit ailleurs, qu'il étoit du ſort de l'huma-

(*) Περι ψυχας κοσμου και φυσιος.

(†) Chap. I. §. 5. de la traduction de Mr. le Marquis d'Argens.

nité de ſoutenir toutes les erreurs dans un temps ou dans l'autre.

Timée de Locres ſoutient que la matiere eſt éternelle : cependant il dit dans un autre endroit „ que le Dieu éternel qui ne peut être „ apperçu que par l'entendement, eſt l'auteur „ de toutes choſes, & que le monde viſible „ eſt le Dieu engendré." Il ajoute encore ailleurs „ que ce monde étant une production de „ Dieu ne peut être détruit que par Dieu „ lui-même."

§. IX.

Sentiment de Platon de l'origine des choſes.

On trouve de tout dans Platon : il a l'avantage de prêter des armes pour & contre toutes les opinions, peut-être parce qu'il n'eſt réellement convaincu d'aucune. Quant au point dont il s'agit ici, on ſait que Platon a dit tour-à-tour que l'on ne pouvoit connoître le pere du monde ; qu'il n'étoit pas à propos de rechercher la nature de Dieu ; que le monde étoit une émanation éternelle de Dieu ; que le monde étoit Dieu, que le ciel, les aſtres, la terre, & les ames étoient Dieu, & encore tous ceux que l'antiquité avoit cru tels (*).

(*) Voyez ce que lui reproche Ciceron à cet égard dans le Traité *de la Nature des Dieux* Liv. I.

On reprochoit auſſi à Platon d'avoir cru la création du monde & de l'ame; & ſes diſciples, qui en rougiſſoient pour lui, s'efforçoient de donner un tout autre ſens à ſa doctrine pour en cacher le véritable (*). Il faut avouer que Platon s'eſt expliqué ſur tout cela d'une maniere ſinguliere, équivoque, & par-là très conforme à ſa méthode qui étoit d'adopter toutes les opinions, ſans en croire aucune, c'eſt-à-dire de les réfuter toutes les unes par les autres. Il l'avoit appriſe à l'Ecole de Socrate. C'eſt auſſi celle que Bayle a ſuivie, & vers laquelle le ſavant Huet inclinoit beaucoup.

§. X.

De la Monade & de la Tetrade de Pythagore.

On ſait que Pythagore appelloit *Monade* ou *Unité*, ce principe actif, qui étoit ſeul la cauſe & l'origine de toutes choſes. „ Il n'a pas „ ſeulement appellé le Dieu Suprême une *Mo-* „ *nade*, mais auſſi une *Tetrade*, nom dont l'ex- „ plication n'a pas médiocrement embarraſſé „ les ſavans. Cette Tetrade eſt appellée dans „ les Vers-dorés, la fontaine de la nature

(*) *Plut. de Anim. proc.*

„ éternelle; & par Hieroclès, le Créateur de „ toutes choſes, le Dieu intelligent, la cauſe „ du Dieu céleſte & ſenſible, c'eſt-à-dire les „ cieux. Les Pythagoriciens modernes tâchent „ d'expliquer le nom dont il s'agit par le moyen „ des Myſteres contenus dans le nombre de „ *quatre*; mais une conjecture faite depuis par „ quelques Savans (Pic de la Mirande, Selden „ & Wendeling) nous ſemble beaucoup plus „ probable; ſavoir, que ce nom n'eſt autre „ choſe que le Tétragrammaton, ou le nom „ propre du Dieu Suprême parmi les Hébreux, „ qui conſiſtoit en quatre lettres; & il n'y a „ pas lieu de s'étonner que Pythagore connut „ ſi bien le nom de *Jehovah*, puiſque, ſans „ compter ſes voyages dans les autres parties „ de l'Orient, Joſephe, Porphyre, & d'autres „ affirment qu'il a converſé avec les Hébreux."

§. XI.

Reſtes de la Cosmologie Etrurienne.

Les ſentimens des anciens Toſcans ou Etruriens ſur l'origine du monde nous ont été conſervés par un de leurs Ecrivains. „ Il dit „ que Dieu, Auteur de l'Univers, devoit em- „ ployer douze mille ans dans toutes ſes créa- „ tions. Que pendant les premiers mille ans „ il

„ il avoit fait les cieux & la terre; enſuite
„ le firmament que nous voyons; puis la
„ mer & toutes les eaux qui ſont ſur la terre;
„ après cela le ſoleil, la lune & les étoiles;
„ puis les volatiles, les poiſſons, les reptiles
„ & les animaux à quatre pieds; enſuite l'hom-
„ me: employant mille ans à chacun de ces
„ ouvrages. Par où il paroît que ſuivant eux,
„ ſix mille ans ſe ſont écoulés avant la forma-
„ tion de l'homme, & que le genre humain
„ doit ſubſiſter pendant les ſix mille autres;
„ tout le temps que l'univers durera, étant
„ renfermé dans l'eſpace de douze mille
„ ans (*). Car ils croyoient le monde ſujet
„ à de certaines révolutions, par leſquelles
„ commençoit une nouvelle génération. Ces
„ générations étoient en tout, ſuivant eux,
„ au nombre de huit, différentes l'une de
„ l'autre en coutumes & en manieres de vi-
„ vre; chacune ayant une durée d'un certain
„ nombre d'années qui lui étoit aſſignée par
„ Dieu, & déterminée par le période qu'ils
„ nommoient la grande année. L'approche
„ d'une pareille révolution dans le monde
„ avoit été prédite par les Devins Toſcans, à

(*) *Anonym. apud Suid. in voce* Tyrrheni.

• • •

„ l'occaſion d'un prodige qui arriva du temps
„ de C. Marius: ce prodige conſiſtoit en ce
„ que l'air étant parfaitement ſerein, on en-
„ tendit tout d'un coup un ſon lugubre de
„ trompette qui effraya tous ceux par qui il
„ fut ouï. Ce ſont-là tous les reſtes que nous
„ avons de l'ancienne Phyſiologie Etrurienne."

§. XII.

De la vraie doctrine des Mages.

„ Les Mages, parmi les anciens Perſes, ne
„ ſachant comment rendre raiſon de l'origine
„ du mal, admettoient deux principes, un
„ bon Eſprit ou Dieu, & un Eſprit mauvais;
„ le premier comme origine de tout bien, &
„ l'autre comme auteur de tout mal: auſſi re-
„ préſentoient-ils l'un par la lumiere, & l'au-
„ tre par les ténebres... Quoiqu'une de leur
„ ſecte crût, comme ont fait auſſi les Mani-
„ chéens, & quelques autres hérétiques, que
„ les deux principes étoient co-éternels, cette
„ ſecte paſſoit parmi eux pour hétérodoxe: la
„ vraie doctrine des Mages étant que le bon
„ principe eſt ſeul éternel, & que l'autre eſt
„ créé; ce qui paroît non ſeulement par le
„ témoignage unanime des Ecrivains Orien-

„ taux, mais par les reſtes authentiques que
„ nous avons encore des écrits de Zoroaſtre
„ en Grec, & particuliérement dans la deſ-
„ cription ſuivante du Dieu ſuprême, telle
„ que Zoroaſtre l'a faite lui-même. Dieu, dit-
„ il, a la tête d'un Epervier (expreſſion ſym-
„ bolique ſans-doute) & eſt la premiere de
„ toutes les choſes, incorruptible, éternel,
„ incréé, ſans parties, ne reſſemblant point à
„ un autre, la ſource de tous les biens, meil-
„ leur & plus prudent que tout ce qu'on peut
„ concevoir; il eſt le pere de l'Equité & de
„ la Juſtice, puiſe ſes connoiſſances dans ſa
„ propre ſource, eſt parfait, ſage, & auteur
„ de tout ce qu'il y a de ſaint dans la Nature.
„ C'eſt ainſi que Zoroaſtre & Oſthane le Ma-
„ ge parlent de Dieu (*). Au reſte il paroît
„ clairement que le mauvais principe n'a pu
„ être regardé comme exiſtant par lui-même,
„ puiſque Plutarque affirme qu'il doit être dé-
„ truit un jour, ce qui implique contradiction
„ à l'égard d'un Etre incréé."

(*) *Apud Euſebium de Præp. Ev. Lib. I. Cap. X.*

§. XIII.

Des ſix temps de la Création, ſuivant les Perſans modernes.

Les Perſans modernes ont une opinion particuliere qu'ils font remonter juſqu'à Zoroaſtre qu'ils en ſuppoſent l'Auteur: c'eſt que le monde a été fait en ſix temps de différente grandeur qui réunis donnent une année complette pour l'accompliſſement de ce grand œuvre que Moyſe fait exécuter au Créateur en une ſemaine.

Si l'on eſt curieux de ſavoir l'ordre & la durée de ces différens périodes, voici ce que Hyde & Lord en rapportent. Le premier dans lequel les cieux furent créés, eſt de cinquante cinq jours: le ſecond de ſoixante jours, employés à la création des eaux & de l'enfer: le troiſieme de ſoixante-quinze jours pendant leſquels la terre fut créée: le quatrieme de trente jours pour la création des plantes & des arbres: le cinquieme de quatre-vingt jours conſacrés à la création des animaux: le ſixieme enfin auquel l'homme fut créé, eſt de ſoixante-quinze jours comme le troiſieme (*).

(*) *Hyde de Rel. Vet. Perſ. Lord's Account of the Religion of the Perſees.*

§. XIV.

Doctrine des Philoſophes Indiens anciens & modernes.

„ Les anciens Philoſophes Indiens, appellés „ Brachmanes par les Grecs, croyoient que le „ monde étoit créé & périſſable, étant ſujet „ à être ſucceſſivement détruit & renouvellé : „ que les principes de toutes choſes étoient „ différens, mais que la formation du monde „ avoit commencé par de l'eau (*), & que „ la bonté de Dieu étoit la cauſe qui l'avoit „ porté à créer toutes choſes (†). Ce ſont-là „ auſſi les ſentimens des Bramins modernes, „ leurs ſucceſſeurs : mais le détail de leur doc- „ trine eſt rapporté, par différens Auteurs, „ avec une variété fort embarraſſante pour „ ceux qui cherchent à démêler la vérité ; va- „ riété qui vient en partie de ce que les Bra- „ mins ſont fort réſervés avec les Etrangers, „ mais principalement de ce que les Voyageurs „ ſont peu verſés dans la langue de ceux dont „ ils ſe mêlent de rapporter les opinions."

(*) *Megaſthenes apud Strab. Lib. XV.*

(†) *Philoſt. in Vita Apollonii.*

§. XV.

D'un Livre Chinois intitulé De la Nature.

On peut inférer de ce Livre, qu'il y a des Philoſophes à la Chine qui croient ſa matiere informe du chaos créée par l'Etre Suprême qu'ils regardent comme l'Auteur de toutes choſes, & gouvernant tout par ſa Providence.

§. XVI.

Des Philoſophes Japonois.

On prétend qu'il ſe trouve chez les Japonois des Philoſophes qui ont une toute autre idée de leur Amida, que le reſte de leur Nation.

„ Ils diſent que *Dieu* eſt inviſible, d'une „ autre nature que les élémens, exiſtant avant „ la création du ciel & de la terre, ſans com- „ mencement ni fin de durée; que toutes cho- „ ſes ont été créées par lui, ſon eſſence étant „ répandue dans les cieux & dans la terre, & „ même infiniment au-delà : enfin ils croient „ qu'il eſt préſent partout, qu'il gouverne „ & conſerve toutes choſes; qu'il eſt immo- „ bile, immatériel, inviſible, & qu'il doit être „ révéré comme une fontaine intarriſſable de „ tous biens (*)."

(*) *Lud. Froes apud Kircher. Chin. Illuſt.*

HISTOIRE DE LA CRÉATION, SELON MOYSE.

1. *Si Moyſe a eu deſſein de donner une hiſtoire complette & ſuivie de la création du Monde entier, ou ſeulement un récit de cette révolution naturelle de la terre qui la mit dans l'état où la trouva le premier homme ?*

IL ne paroît pas que Moyſe ait voulu nous donner une hiſtoire complette & ſuivie de la premiere production des choſes ; & quoiqu'il ſoit difficile de connoître abſolument ſon intention à cet égard par la lettre ſeule du texte qui ne la déclare point expreſſément, cependant l'enſemble de ſa narration porte à croire qu'il a eu deſſein de ſe borner à la théorie de la terre, comme à ce qu'il y avoit de plus intéreſſant pour les hommes.

On remarque aiſément qu'il ne parle du ciel, du grand & du petit luminaire, des aſtres ou étoiles, qu'à cauſe du rapport qu'ils ont avec la terre. Ce deſſein eſt marqué dès le commencement de la Geneſe. L'hiſtorien ſacré, après avoir dit que Dieu avoit fait le ciel & la terre, paſſe incontinent à ce qui concerne la terre qu'il nous repréſente d'abord dans un état de vuide & de confuſion. Il ne revient

enſuite au ſoleil & à la lune que pour indiquer en paſſant leur uſage ſur la terre où ils ſervent à meſurer le temps, à diſtinguer le jour de la nuit. Mais il décrit avec un détail très circonſtancié l'arrangement du globe terreſtre, la ſéparation des élémens ſelon leur peſanteur ſpécifique; l'élévation des particules les plus légeres & les plus actives pour former l'air, l'étendue, l'atmoſphere, ou les eaux d'en-haut; l'amas des eaux d'en-bas en un ſeul lieu où s'étant écoulées de toutes les parties de la ſurface du globe qu'elles inondoient, elles laiſſerent le ſec ou le continent à découvert; la production des végétaux, celle des animaux, des quadrupedes, des reptiles, & des oiſeaux qui ſortirent des entrailles de la terre, & des oiſeaux qui naquirent au ſein des mers; la formation de l'homme que Moyſe rapporte, ainſi que toutes les autres productions, à une opération immédiate & manuelle de Dieu, par une figure qui ne lui eſt peut-être ſi ordinaire que parce qu'elle peint aux ſens la Divinité.

Ce n'eſt pas ici le lieu d'examiner ſi Moyſe a pris l'idée de la formation de l'homme telle qu'il la raconte, du ſentiment des Egyptiens qui le croyoient né du ſein de la terre comme les autres animaux. Dans l'un & l'autre ſyſtême le corps de l'homme eſt toujours un li-

mon organiſé, & ſon ame un feu céleſte ou un ſouſle divin. Si le ſyſtême des Egyptiens eſt plus philoſophique, celui de Moyſe eſt beaucoup plus religieux. Revenons.

Une raiſon entre autres qui ne laiſſe aucun lieu de douter que Moyſe n'ait fait mention du ſoleil, de la lune & des étoiles uniquement à cauſe de leur rapport avec la terre, c'eſt la maniere populaire dont il en parle. Il dit que Dieu fit deux grands luminaires qui ſont le ſoleil & la lune, le plus grand pour dominer ſur le jour, & le moindre pour préſider à la nuit avec les étoiles.

1. D'abord, dire que Dieu a fait le ſoleil, la lune & les étoiles pour luire ſur la terre, c'eſt interpréter indiſcrétement les intentions du Créateur, c'eſt prétendre que le tout ait été fait pour une de ſes moindres parties, à l'exemple du vulgaire qui ne voyant que le moindre uſage d'une choſe la rapporte toute entiere à ce but. Quel eſt l'homme pour oſer ſe vanter que les étoiles, ces corps immenſes, ont été ſuſpendus à la voute céleſte pour éclairer de ſi loin ſa demeure pendant les ombres de la nuit?

2. Moyſe appelle le ſoleil & la lune deux grands luminaires entre leſquels il ne ſemble mettre d'autre différence que celle-ci, ſavoir

que l'un eſt un plus grand luminaire que l'autre : ce qui ſignifie, dans la narration de cet hiſtorien, que l'un eſt plus lumineux que l'autre. Cependant le ſoleil eſt lumineux par lui-même, & la lune, corps opaque de ſa nature, brille d'un éclat emprunté qu'elle réfléchit ſur la terre. Moyſe ne l'ignoroit peut-être pas; mais aux yeux & dans le ſtyle du peuple, le ſoleil & la lune ſont deux luminaires dont l'un fait l'éclat du jour ſur la terre, & l'autre celui de la nuit. Moyſe ne les diſtingue point autrement parce qu'il n'en parle que ſous le rapport du plus ou moins de lumiere qu'ils nous envoient.

3. La lune eſt appellée un des deux grands corps lumineux, préférablement aux étoiles, quoique celles-ci ſoient de beaucoup ſupérieures à la lune en maſſe, & que leur lumiere leur appartienne. C'eſt que la lune, je le répete, eſt pour la terre un luminaire plus grand que les étoiles, & qu'on ne les conſidere ici que ſous cette relation.

Qu'on liſe attentivement le premier Chapitre de la Geneſe, qu'on le liſe avec un eſprit dégagé de prévention, on reconnoîtra ſans peine qu'il n'y eſt queſtion que d'un changement naturel ſurvenu dans le tourbillon ſolaire, lorſque notre terre commença à ſortir de

l'état de confuſion où elle étoit ; à prendre de la conſiſtance, à tourner ſur ſon axe & autour du ſoleil, à en être éclairée & fécondée après la précipitation des vapeurs groſſieres, des brouillards épais qui lui avoient intercepté juſqu'alors la lumière & la chaleur de cet aſtre ; lorſque les montagnes s'éleverent, lorſque le vaſte océan fut creuſé, lorſqu'en un mot le globe terraquée rendu habitable commença à ſe peupler d'animaux de toutes les eſpeces : tout cela ſelon les loix générales du développement des germes.

Mais ce n'eſt pas-là l'origine des choſes. Des temps avoient précédé cette révolution, temps qui ne peuvent être calculés ni par des années, ni par des mois, ni par des jours.

2. *Des temps qui ont précédé la révolution de notre terre d'où Moyſe date ſa chronologie.*

La matiere ne pouvoit paſſer bruſquement de l'état élémentaire à la forme d'un globe lumineux tel que le ſoleil & les étoiles, ou à celle d'un globe opaque tel que la terre ou telle autre Planete. Un ſi prodigieux développement ne pouvoit ſe faire dans l'eſpace de ſix jours ſemblables aux nôtres en durée.

Tout dans la nature, commence d'exiſter

ſous une très petite forme, la plus petite qui convienne à chaque choſe, & paſſe ſucceſſivement de l'état de ſemence à la perfection de ſon eſpece. Ce paſſage ſe fait en vertu de loix néceſſaires, & eſt d'autant plus long pour chaque particulier qu'il eſt d'une organiſation plus compoſée, qu'il a plus de métamorphoſes à ſubir. Voyez quelle différence il y a à cet égard de l'inſecte éphémere à l'homme. Et qu'eſt-ce que l'homme comparé à l'univers? Quelle proportion entre un gland & un chêne parfait, entre un point ſéminal & un homme, ou même l'enfant qui vient de naître? Il n'y en a pas davantage entre la ſemence du monde, ſi j'oſe parler ainſi, & le monde formé. Quel temps prodigieux n'exigeoit donc pas la loi de la manifeſtation des formes pour amener l'univers au point d'accroiſſement où il étoit à la formation de notre terre? Et que ſera-ce ſi l'origine de la Nature créée va ſe perdre dans l'éternité de Dieu même, comme effet néceſſaire d'une cauſe eſſentiellement créatrice.

3. *Interprétation particuliere du premier verſet de la Geneſe.*

„ Au commencement Dieu fit le ciel & la „ terre." C'eſt-à-dire, ſelon l'Evêque d'Hip-

pone & pluſieurs autres qui ont adopté ſon interprétation. „ Lorſque Dieu commença d'agir „ & d'opérer, il fit une matiere informe qui „ contenoit confuſément le ciel & la terre, & „ d'où ils furent formés enſuite tels qu'ils „ ſont à-préſent avec tout ce qu'ils contien„ nent."

In principio fecit Deus cælum & terram, id eſt in ipſo exordio faciendi atque operandi fecit Deus informem materiam confuſè habentem cælum & terram, undè formata nunc eminent & apparent cum omnibus quæ in eis ſunt (*).

Voici comment un Phyſicien moderne développe ce commentaire :

„ Le Prophète, dit-il, nous donne d'abord „ ici une idée générale de la Création. Il „ nous fait voir par les paroles du texte que „ Dieu commença cette grande œuvre par „ créer la matiere dont il vouloit que ſe for„ mât tout l'univers.

„ Or, comme Moïſe, dans la ſuite de ſa „ narration, nous décrit en détail la maniere „ dont cela s'eſt fait, il y a tout lieu de croi„ re que le ciel & la terre, dont il eſt ici „ parlé, ne ſont ni celui que nous voyons,

(*) *Auguſt. Confeſſ. Lib. XII. Cap.* 20. *& alibi.*

„ ni celle que nous habitons, puiſque la for-
„ mation des cieux n'arriva qu'au ſecond jour,
„ & celle de la terre au troiſieme, ſuivant le
„ rapport qu'il nous en fait.

„ C'eſt donc de la création de la matiere
„ dont les cieux & la terre, en un mot tout
„ ce vaſte & bel univers devoient être com-
„ poſés, qu'il eſt ici fait mention. Et quand
„ l'Hiſtorien ſacré nous dit qu'au commence-
„ ment Dieu créa le ciel & la terre, c'eſt le
„ même que s'il nous diſoit que Dieu créa
„ d'abord la matiere de laquelle ſe formerent
„ ſuivant les loix du mouvement que ſon Au-
„ teur avoit établies, les cieux, tous les aſ-
„ tres, & la terre avec tout ce qu'elle
„ contient.

„ Ainſi nous pouvons regarder le premier
„ verſet de la Geneſe comme une propoſition
„ générale que fait le Prophete, pour nous
„ faire connoître le deſſein qu'il a eu de nous
„ donner un détail de la maniere dont toutes
„ les choſes ont été faites. (détail qui ne
s'étend néanmoins qu'à la terre comme nous
l'avons dit plus haut.)

„ C'eſt pourquoi, afin d'être méthodique,
„ il a du commencer par nous parler de la
„ création de la matiere, & c'eſt ce qu'il a
„ fait en nous le marquant par les paroles du

„ texte qui nous apprennent que Dieu créa
„ au commencement le ciel & la terre, c'eſt
„ à-dire le ſujet dont ils furent formés.
„ Je ne crois pas que cette explication
„ puiſſe être regardée d'un mauvais œil puiſ-
„ qu'elle eſt fondée ſur l'autorité de Saint
„ Auguſtin qui dit, que lorſque nous liſons
„ que Dieu fit au commencement le ciel & la
„ terre, cela veut dire qu'au même moment
„ que Dieu a voulu mettre la main à l'exécu-
„ tion de ſon deſſein, il commença d'abord
„ par créer une matiere informe qui renfer-
„ moit confuſément le ciel & la terre, c'eſt
„ à-dire le ſujet dont furent formés dans la
„ ſuite celui que nous voyons & celle que
„ nous habitons, avec tout ce que l'un &
„ l'autre contiennent (*)."

Parmi le grand nombre de ceux qui ont adopté cette interprétation, je ne citerai que deux Auteurs célebres, parmi les plus modernes. L'un dit formellement que le Créateur
„ tira du néant le ciel & la terre; c'eſt à dire
„ cette portion immenſe, mais bornée & finie
„ de matiere, d'où ſortirent enſuite, l'air &

(*) Nouveaux Eſſais d'explication phyſique du premier chapitre de la Geneſe, par Mr. de St. Rambert.

„les cieux, auſſi bien que le globe terres-„tre (*).“ Voici comment s'exprime le ſecond: Lorſque Moyſe „dit que Dieu créa le „ciel, la terre encore informe, & la lumiere „dès le premier jour, il entend par-là que „Dieu créa le premier jour la matiere du „ciel & de la terre en général, & ſpéciale-„ment celle de la lumiere, &c. (†).“

L'Evêque d'Hippone s'eſt autoriſé de la ſuite de la narration de Moyſe pour appuyer ſon ſentiment. Il prétendoit que l'abîme, ou profondeur, dont il eſt parlé au ſecond verſet de la Geneſe, n'étoit autre choſe que cette étendue immenſe créée au commencement, & appellée du nom de ciel & de terre, non que le ciel & la terre exiſtaſſent déja formellement, mais parce que le ciel & la terre devoient être formés de cette matiere, qu'on en pouvoit conſéquemment regarder comme la ſemence, comme dit ce Pere de l'Egliſe en parlant des ténebres qui couvroient la face de l'abîme. *Hæc*

(*) Hiſtoire du Peuple de Dieu, &c T. I. Livre I.

(†) Réponſe à quelques difficultés de Phyſique, d'Aſtronomie, de Morale, & de Géographie, propoſées par un jeune Chevalier ſur divers paſſages de l'Ecriture Sainte; par le P. Bertier de l'Oratoire dans le Journal de Trévoux.

Hæc materies, quæ conſequenti operatione Dei in rerum formas diſtinguitur; appellata eſt terra inviſibilis & incompoſita, & profunditas luce carens, quæ appellata ſuperius nomine cœli & terræ, veluti ſemen, ut jam dictum eſt, cœli & terræ (*).

Les eaux mêmes qu'agitoit l'eſprit de Dieu, un vent de Dieu, un vent fort, violent, impétueux, n'étoient encore au jugement du même Docteur, que la matiere premiere, ténébreuſe & ſans forme. „ Tous ces noms, „ le ciel & la terre, ou la terre inviſible & „ en deſordre, & l'abîme couvert de téne- „ bres, ou l'eau ſur laquelle l'eſprit étoit „ porté, ſont des noms ſynonimes de la ma- „ tiere informe." *Hæc ergo nomina omnia, ſive cælum & terra, ſive terra inviſibilis & incompoſita, & abyſſus cum tenebris, ſive aqua ſuper quam ferebatur ſpiritus, nomina ſunt informis materiæ* (†).

Quant au ſentiment de Vatable, de Grotius & de pluſieurs autres ſavans qui ont prétendu que pour rendre exactement l'Hébreu, il falloit traduire „ Lorſque Dieu fit le ciel & la

(*) *Aug. de Gen. ad Litt. Lib. Imperf.*
(†) *Id. Contra Manich. Lib. I. Cap. 7.*

• • • •

„ terre, la terre étoit informe, *ou* la ma-
„ tiere étoit informe;" il préſente le même réſultat, ſavoir une matiere premiere & informe, un vrai cahos, qui précéda la formation du ciel & de la terre.

Un ſavant Eccléſiaſtique Anglois qui vient de nous donner une nouvelle traduction des trois premiers Chapitres de la Geneſe avec des notes & un commentaire qui font deſirer la ſuite de ſon travail, traduit ainſi: „ Au
„ commencement que Dieu fit le ciel & la
„ terre, *ou* Lorſque Dieu commença à for-
„ mer le ciel & la terre, *ou* Avant que Dieu
„ fît & arrangeât le ſyſtême préſent de la Na-
„ ture, la terre étoit ſans forme, &c. (*)." C'eſt encore le même ſens pour le fond.

En prenant les mots de *ciel* & de *terre* à la lettre, ſans leur donner une interprétation auſſi ſubtile que celle de St. Auguſtin, on peut regarder ce premier verſet comme le

(*) In the beginning of God's creating the Heaven and the Earth —— When God began to form the Heaven and the Earth —— Before God had made and ſettled the preſent System and Courſe of Nature... *A new Engliſh Tranſlation from the original Hebrew of the three firſt Chapters of Geneſis; with marginal illuſtrations and notes critical and explanatory.* By ABRAHAM DAWSON M. A.

préambule de la narration de Moyſe, dans lequel il rapporte à Dieu la production du ciel & de la terre, c'eſt-à-dire du monde en général, avant que d'entrer dans le détail de la maniere dont il avoit arrangé & mis en ordre notre terre, la ſeule que l'hiſtorien paroît avoir eu particuliérement en vue, comme je l'ai dit.

Cette idée ſimple & naturelle a l'avantage de s'accorder avec toutes les verſions.

4. *Des ſix Jours de la Création Moſaïque.*

Tout livre ſoumis au jugement des hommes ſera infailliblement interprété dans tous les ſens contraires. Moyſe dit que Dieu fit le ciel & la terre en ſix jours & qu'il ſe repoſa au ſeptieme. Six jours, c'eſt trop pour la puiſſance de Dieu, ſelon les uns; & trop peu pour le développement de la Nature, ſelon d'autres.

Les premiers ne veulent donc point admettre cette Création ſucceſſive & éphémere: ils jugent cette maniere d'opérer indigne de l'Etre tout-puiſſant qui n'ayant point eu beſoin d'un ſujet préexiſtant pour former le monde, n'avoit pas non plus beſoin de temps pour perfectionner ſon ouvrage. Celui, diſent-ils,

qui créa le monde de rien, put bien le créer en un inſtant, ſans avoir beſoin de ſe repoſer le ſeptieme jour, comme un artiſan fatigué.

Deux célebres Docteurs du Chriſtianiſme, Thomas & Auguſtin, paroiſſent fort portés à croire que tout ſe fit à la fois. Ce dernier avoue qu'il eſt très difficile, même comme impoſſible, de dire ou d'imaginer quels peuvent être les ſix jours dont parle Moyſe, que l'eſpece de ces jours eſt très équivoque (*). L'autre Docteur dit expreſſément que ces ſix jours n'en ſont qu'un (†). Ils n'ont donc pas cru devoir prendre à la lettre le journal de la Création donné par Moyſe.

Ceux qui admettent la Création ſucceſſive, ou plutôt le développement ſucceſſif des germes créés au commencement, ſont encore bien éloignés de prendre ces ſix jours pour des jours ſemblables aux nôtres, des jours compoſés de vingt-quatre heures, meſurés par le

---

(*) *Qui dies injusmodi ſint, aut per difficile nobis, aut etiam impoſſibile, cogitare, quanto magis dicere!* Lib. II. de Civit. Dei, Cap. VI.

(†) *Omnes qui dicuntur ſeptem dies, ſunt unus dies ſeptempliciter rebus repræſentatus.* D. Thom.

cours apparent du ſoleil. Ils les regardent plutôt comme ſix temps différens d'une durée indéterminée, correſpondans à ſix états par leſquels notre terre paſſa avant que d'acquérir l'ordre & la perfection qu'elle eut à la fin du ſixieme.

Nous avons vu l'étendue que les Perſans modernes donnent à chacun des ſix temps de la Création. Ils les combinent tellement que la réunion des ſix forme une année entiere, au lieu d'une ſemaine. Whiston qui ne voit auſſi dans la narration de Moyſe qu'une théorie abrégée de la terre, prend les ſix jours pour ſix années. Peut-être que, ſi nous connoiſſions davantage la marche de la Nature, nous trouverions que ſix ſiecles conviendroient mieux.

Quoi qu'il en ſoit, il doit paroître étrange que dans l'eſpace d'un jour qui eſt le troiſieme, c'eſt-à-dire avant que la terre fût éclairée, échauffée & fécondée par le ſoleil, on lui faſſe pouſſer bruſquement de l'herbe, ſe couvrir de plantes dans leur maturité, & produire des arbres chargés de fruits ſelon leur eſpece, avec leur ſemence. Cette production eſt bien hâtive, ſur-tout dans une ſaiſon qui n'étoit pas celle des fruits pour l'endroit de la terre où l'hiſtorien place les premiers hommes.

Il y auroit d'ailleurs une contradiction manifeſte à ſoutenir que les trois à quatre premiers jours de la Création Moſaïque fuſſent des jours ſemblables aux nôtres, & à vouloir en même temps que le ſoleil n'ait été fait qu'au quatrieme, au moins quant à ſa forme, pour diſtinguer le jour de la nuit, pour ſervir de ſigne ou de meſure aux jours, aux ſaiſons, aux années, puiſqu'il ſuit de cette derniere aſſertion, que juſqu'alors il n'y avoit point encore eu ni jour proprement dit, ni ſaiſon, ni année commencée.

Pour ſauver la contradiction qu'il ſemble y avoir entre le texte de la Geneſe pris à la lettre & les principes de l'aſtronomie, on peut compoſer le ſoir du premier jour de tout le temps qui précéda la production, ou la premiere apparition de la lumiere ſur le globe terreſtre: temps indéterminé, mais très-long, qui avec le premier matin fera le premier jour: *Very long evening, or night, which preceded the production of light, together with the morning, or twelve hours light, may be conſidered as conſtituting one day, viz. the firſt* (*). Mais ce jour ainſi

(*) *A new Engliſh Tranſlation from the Original Hebrew of the three firſt Chapters of Geneſis*, by ABRAHAM DAWSON M. A.

que les deux ſuivans ont toujours cela de particulier qu'ils manquent de meſure, & ne ſauroient être déterminés par le cours des Aſtres, comme ceux qui commencent le cycle annuel.

Ce n'eſt donc pas ſans raiſon qu'on nomme les quatre premiers jours de la premiere ſemaine Moſaïque, des jours extraordinaires (*), des jours d'une eſpece particuliere, qui ne peuvent être ſoumis à aucun calcul véritable: non pas qu'ils n'aient eu une exiſtence réelle, & qu'ils ne puiſſent abſolument être appellés des jours naturels, compoſés d'un ſoir & d'un matin, dans leſquels la terre fit peut-être une révolution complette ſur ſon axe dans un temps égal à celui de ſes révolutions ſuivantes, mais parce que cette même terre ne commença à ſe mouvoir dans ſon orbe autour du ſoleil que le quatrieme jour, & qu'ainſi on ne peut dater l'année que de ce point. Prenant à la lettre ces mots de Moyſe qui dit en parlant de la formation du ſoleil, de la lune & des étoiles au quatrieme jour, *Qu'ils ſervent à marquer les jours & les années*, on y voit

(*) *A Complete Syſtem of Aſtronomical Chronology, Unfolding the Scriptures.* By JOHN KENNEDY.

une raiſon ſuffiſante de ne compter les jours que de la date du commencement de la premiere année, le quatrieme jour à midi, laiſſant les trois autres hors de compte à cauſe qu'ils ne rentrent point dans le cycle ſolaire.

Cependant ces ſix temps, ou ſix états différens de notre terre ſont appellés ſix jours, & on leur donne un ſoir & un matin comme aux jours qui ſuivirent. On en peut apporter, je crois, une raiſon aſſez ſatisfaiſante. Moyſe voulant rendre raiſon de l'inſtitution d'un jour ſolemnel & religieux, conſacré d'une maniere ſpéciale au ſervice du Seigneur, jour auquel les hommes ceſſant leurs travaux accoutumés rendoient à l'Eternel l'hommage qui lui eſt du, ne pouvoit donner plus d'autorité à l'inſtitution du Sabbat, qu'en la faiſant remonter juſqu'à la Création, comme une fête commémorative du repos même de Dieu qui, après avoir employé ſix jours à faire les cieux & la terre avec leur armée, s'étoit repoſé le ſeptieme jour de toute ſon œuvre, quoiqu'il ſoit évident que ces jours & le repos du Seigneur ne doivent pas être pris à la lettre. On peut donc croire que la raiſon pourquoi Moyſe dit que Dieu bénit ce ſeptieme jour & qu'il le ſanctifia, fut de donner plus de ſolemnité au jour du Sabbat, inſtitution également ſalutaire au bien de l'ame & du corps.

5. *Eſſai d'une théorie de la Terre d'après le texte de Moyſe.*

Si, raſſemblant les divers traits de cet examen critique de la Création Moſaïque, j'oſois en faire la baſe d'un eſſai de théorie de la Terre d'après le texte, voici comme je m'y prendrois, en ſuivant la route qui a été frayée par quelques ſavans.

Au commencement, longtemps avant les jours ou les temps dont je vais parler, Dieu créa la matiere ſéminale du monde & de tous les Etres qu'il devoit contenir.

Les élémens de la terre dont j'ai entrepris d'ébaucher la théorie, étoient diſperſés çà & là dans la maſſe univerſelle, ſans former un corps particulier. Après bien des temps ils commencerent à ſe raſſembler ſuivant la loi des générations. Le premier réſultat de cette réunion fut un amas d'élémens ou d'atômes en deſordre & en confuſion relativement à l'arrangement qui devoit ſuccéder dans la ſuite. La terre resta donc dans un état informe & de ténebres, juſqu'à ce que par la force évolutive, ou de développement, dont toute la matiere eſt douée, force qui agitoit intérieurement cette maſſe fluide & opéroit encore plus ſenſiblement à ſa

ſurface, ſes élémens mêlés commencerent à ſe ſéparer ſelon leur peſanteur ſpécifique: les parties terreuſes les plus groſſieres ſe précipiterent vers un centre commun; celles-ci furent recouvertes par les parties aqueuſes. Ainſi le fluide ſupérieur commença à ſe purger peu-à-peu de ſes plus groſſes parties, de ſorte que le ſoleil, depuis longtemps formé & fixé au milieu de ſon tourbillon, put le pénétrer un peu. Alors la lumiere ſuccéda aux ténebres; & ce fut le premier état de notre terre, le premier jour, jour très-foible que les rayons ſolaires produiſirent dans l'atmoſphere terreſtre, comme au travers d'un nuage; car il y reſtoit encore trop de vapeurs groſſieres pour que ce fluide ſupérieur méritât le nom d'air: c'étoit plutôt un brouillard fort épais.

Cependant la précipitation des molécules terreuſes & des globules aqueux continua, tandis que les parties de l'air plus légeres, plus ſubtiles, plus actives, dégagées du poids des petites maſſes de terre & d'eau, s'élevoient, ſe raréfioient, s'étendoient & commençoient à former au-deſſus des eaux l'étendue ou un fluide aërien ſubtil, délié & tranſparent, que le ſoleil pénétra avec plus de facilité qu'auparavant. Ce fut le ſecond état de notre terre: le ſecond jour beaucoup moins obſcur que le premier.

Les parties terreſtres en ſe raſſemblant au centre, avoient laiſſé les parties aqueuſes au-deſſus d'elles, de ſorte que l'eau couvroit toute la ſurface du globe; mais les précipitations ne s'étoient pas faites en proportion égale de tous les côtés: il y avoit des inégalités, de grandes fentes, des creux plus ou moins profonds, quelle qu'en fût la cauſe. Les eaux durent néceſſairement deſcendre dans les endroits les plus bas, & laiſſer par leur écoulement une partie de la terre à découvert. Cette terre étoit alors un limon gras & plein de bon ſuc, propre à être fécondé par la chaleur du ſoleil dont les rayons lui venoient au travers d'un air plus épuré, ſans preſque rien perdre de leur force. Auſſi ce limon ſe deſſécha, s'échauffa, devint fertile, & les ſemences des végétaux qu'il réceloit commencerent d'éclore vers ſa ſurface, tandis que les pierres & les métaux ſe formoient à des profondeurs plus ou moins grandes. Cette troiſieme époque de l'arrangement de notre terre méritoit bien d'être diſtinguée par le nom de troiſieme jour, la clarté qu'elle recevoit du ſoleil étant beaucoup plus vive, & plus forte que dans les deux époques précédentes; ſans pourtant que le disque éblouiſſant de cet aſtre pût encore ſe faire voir lui-même.

Lorſqu'enfin la terre fut conſolidée, elle commença à tourner ſur ſon axe, & dans une orbite particuliere autour du ſoleil, ſoit que ſon peu de conſiſtance, ou quelqu'autre cauſe, l'eût rendue juſqu'alors inhabile à ces mouvemens. Son atmoſphere acheva de s'épurer entiérement de toutes les parties opaques qui pouvoient encore l'obſcurcir, & laiſſa voir le disque lumineux du ſoleil, celui de la lune & les points brillans ſous leſquels les étoiles ſont ſenſibles à la terre. Alors, & ſeulement alors, commencerent les jours, les mois, les ſaiſons & les années, meſurés par le cours des aſtres. C'eſt le quatrieme état de la terre.

Dans le cinquieme & le ſixieme, les ſemences animales ayant acquis leur juſte degré de maturité, les poiſſons naquirent au ſein des eaux, les oiſeaux s'élancerent dans l'atmoſphere, & la ſurface du globe ſe couvrit d'animaux de toutes les eſpeces, éclos dans ſon ſein. L'homme n'eſt point privilégié à cet égard. Le nom d'*Adam* annonce ſon origine.

Amſterdam ce 15 Janvier 1765.

DE

DE LA NATURE.

SIXIEME PARTIE.

DE L'ORIGINE DE LA NATURE, DE SON ANTIQUITE', DE SES BORNES, ET DE SA DURE'E.

CHAPITRE I.

De la Production des choſes : objet de cette ſixieme Partie.

D'UNE unité de Cauſe ſuit une unité d'Action, laquelle ne paroît pas ſuſceptible de plus, ni de moins. C'eſt en vertu de cet acte unique que tout a été produit, que tout ſubſiſte. Quand cet acte ſera épuiſé, tout ceſſera (*). Mais cet acte eſt éternel, infini, inépuiſable, comme la cauſe dont il eſt l'effet. Telle eſt la grande vérité que je vais tâcher de développer, ſelon mes foibles lumieres : vérité ignorée du peuple qui ne ſauroit la comprendre, & méconnue des ſavans qui ne l'ont pas aſſez méditée.

(*) Voyez la premiere Partie, Chapitre IV.

La Nature eſt le réſultat de cet acte, ou, pour nous rapprocher des idées théologiques, le produit de la puiſſance créatrice. Nous ne pouvons mieux concevoir la puiſſance de créer, que comme la vertu de donner l'être, la vertu de faire exiſter ce qui n'exiſteroit pas ſans elle. Mais la vertu de donner l'être n'eſt pas moins incompréhenſible que l'Etre néceſſaire à qui ſeul elle appartient.

Je ne me flatte donc pas de pénétrer l'énergie de la cauſe: ce n'eſt pas là mon but. Ayant établi ce principe inconteſtable, que l'acte de la cauſe eſt éternel, infini, inépuiſable, je me propoſe d'en déduire, comme une conſéquence néceſſaire, ce que nous devons penſer de l'origine de la Nature, de ſon antiquité, de ſes bornes & de ſa durée.

Comme pluſieurs ſavans ont traité cette matiere avant moi, il eſt arrivé ici ce qui arrive dans toutes les recherches philoſophiques un peu difficiles; ceux qui ne parviennent point au but ſement la route qui y conduit, de préjugés vulgaires ou ſcientifiques: traces fatales de leur paſſage, propres à arrêter les eſprits qui n'ont pas la force de franchir ces obſtacles. Je dois commencer par faire tomber ces préjugés.

Briſons de vaines Idoles que l'on prend indiſcrétement pour la ſtatue auguſte de la Vérité.

CHAPITRE II.

Des difficultés que l'on peut faire ſur la création & ſur ſa poſſibilité.

L'EXISTENCE de la cauſe unique eſt démontrée (†). L'exiſtence de l'effet, comme tel, eſt ſenſible. Dès-lors je ſuis forcé d'admettre la création, j'entends la production du monde, quelque

(†) là-même Chapitre II.

nom que l'on donne à cette opération de la cauſe. Cela n'empêche pas qu'elle ne me ſemble ſujette à de grandes difficultés. Et quelle vérité en eſt tout-à-fait exempte? Quelle vérité ſi évidente & ſi bien établie qu'on ne puiſſe combattre encore avec quelque apparence de raiſon? Quelle opinion ſi abſurde qu'on ne puiſſe ſoutenir auſſi avec honneur? Telle eſt la force de l'eſprit humain, qu'il maîtriſe ſouvent la vérité faite pour le ſubjuguer! Telle eſt ſa foibleſſe, qu'il devient plus ſouvent encore le jouet de l'impoſture qu'il devroit dominer!

Les difficultés ſur la création & ſur ſa poſſibilité, fuſſent-elles beaucoup plus fortes & en plus grand nombre qu'elles ne le ſont, n'infirmeront jamais la réalité du fait. Quand il eſt prouvé qu'une choſe eſt, il eſt trop tard de diſputer de ſa poſſibilité; & quiconque ſent qu'il n'exiſte pas par ſa propre vertu, par la perfection de ſa nature, a mauvaiſe grace à demander s'il a pu être fait par un autre Etre, ou ſi cet autre Etre peut diſpenſer l'exiſtence.

On ne détruit point ici l'évidence du fait par ſon impoſſibilité. Tous les argumens des anciens éternaliſtes, tous ceux de Spinoza & de ſon illuſtre commentateur, ne vont pas juſqu'à prouver que la puiſſance de faire des Etres répugne en elle-même.

Dans cette matiere encore, les raiſons tirées de la contemplation de la Nature & du cours ordinaire des choſes, ne ſont d'aucun poids contre la poſſibilité d'une puiſſance qui eſt hors de la Nature, & au-deſſus de la raiſon.

L'intrinſeque de la puiſſance créatrice eſt un myſtere. Voilà pourquoi la création a ſes difficultés: voilà auſſi pourquoi ces difficultés ne doivent point nous arrêter, quand même elles ſeroient inſolubles.

CHAPITRE III.

Du nombre & de l'autorité de ceux qui ont prétendu que la matiere étoit éternelle & improduite.

CROIT-ON rendre la création improbable en exaggérant le nombre & l'autorité de ceux qui ne l'ont pas connue, ou qui l'ont niée?

Feuilletez les annales du monde, rappellez tous les temps, parcourez tous les pays; comptez parmi les défenſeurs d'une matiere éternelle & incréée, les Phéniciens qui réfléchirent les premiers ſur l'origine de l'univers:

Les Chaldéens fameux, preſque à l'égal des Juifs, par la croyance d'un ſeul Dieu:

Les Babyloniens qui, en attribuant l'arrangement du monde, l'ordre de ſes parties, le mouvement des corps céleſtes, la formation des animaux, au Dieu ſuprême qu'ils nommoient *Bel*, aſſuroient néanmoins qu'il n'avoit ordonné & formé toutes ces choſes que d'une matiere éternellement préexiſtante qu'il avoit trouvée en deſordre:

Les Egyptiens qui préſumerent aſſez de leur ſageſſe pour expliquer la formation de l'univers ſans y faire intervenir aucune ſorte de Divinité:

Les anciens Gaulois que Strabon met auſſi au nombre des éternaliſtes.

Joignez-y tous ou preſque tous les philoſophes Grecs:

Héſiode qui dit qu'au commencement exiſtoit le cahos, & qui fait ſortir tout le reſte de cette maſſe informe:

Anaximandre qui ſuppoſe une certaine matiere primitive & infinie dont il fait l'unique principe de l'univers:

Pherecyde dont le Traité de l'origine des cho-

ſes commençoit ainſi, *Jupiter, le temps & la terre ont toujours été :*

Ocellus qui prétend que le monde eſt éternel & incréé, & qui prouve ſeulement qu'il doit y avoir quelque choſe d'éternel & d'incréé :

Timée qui veut que la matiere ſoit éternelle & mobile par eſſence, mais ſans forme & ſans figure, quoique capable de les prendre toutes :

Platon à qui l'on peut faire dire tout ce qu'on veut :

Xenophanes & Meliſſe qui, confondant l'effet avec la cauſe, attribuerent à l'un ce qui n'appartenoit qu'à l'autre :

Moſchus, Leucippe, Democrite, Epicure & tous les Atomiſtes :

Ariſtote enfin qui oſa ſe faire honneur de l'invention d'un ſyſtême connu & admis avant lui, & qui méritoit peut-être d'en être réputé l'auteur, par le zele avec lequel il le ſoutint, & les raiſons nouvelles dont il l'appuya.

Quand il ſeroit conſtant que le ſyſtême de l'éternité du monde, a été le ſyſtême favori des anciens ; que les uns ſe le ſont répreſenté comme exiſtant par lui-même de toute éternité dans l'état où nous le voyons ; que les autres en ſuppoſant que ſa forme préſente n'avoit pas toujours exiſté, l'ont cru du moins éternel quant à ſa matiere ; que tous ſe ſont accordés à ſuppoſer certains principes préexiſtans indépendamment de la cauſe efficiente du monde, ſur leſquels elle avoit agi pour donner à l'univers la forme qu'il a ; quel avantage tireroit-on de cette foule de témoignages ?

J'accorde au ſavant Thomas Burnet que la maniere dont on explique aujourd'hui la création de l'univers a été abſolument inconnue dans l'antiquité, non-ſeulement aux philoſophes, mais même à tous les peuples de la terre, ſans en excepter les Hébreux. On conviendra auſſi avec moi que la queſtion n'eſt pas de nature à être décidée par le poids des autorités, mais par la force du raiſonne-

ment. Ce que les anciens ont dit ou penſé eſt-il une regle dont les modernes n'oſent s'écarter? Ils étoient hommes comme nous. Reſpectons leur mémoire autant qu'elle le mérite. Que leurs noms ne nous en impoſent pas juſqu'à nous faire adopter ſervilement leurs erreurs. Oſons plutôt les contredire quand la raiſon l'ordonne.

On nous répete ſouvent, & l'expérience nous l'enſeigne „ que les opinions les plus généralement „ répandues, & les mieux autoriſées, ne ſont pas „ toujours les plus exactement vraies; que les hom- „ mes les plus reſpectables & les plus habiles ont „ eu quelquefois des ſentimens qui, quoiqu'aſſez „ généralement reçus de leur temps, ſont aujour- „ d'hui proſcrits & regardés comme peu conformes „ à la vérité; qu'au contraire ces mêmes ſavans „ ont quelquefois regardé pendant longtemps com- „ me des rêveries, ou comme des erreurs, des „ vérités dont l'évidence a été depuis démontrée". Cette leçon doit nous apprendre à apprécier les opinions des hommes, quelque anciennes & générales qu'elles puiſſent être.

CHAPITRE IV.

Véritable ſens de cet axiome:

DE RIEN ON NE FAIT RIEN.

On nous aſſure que les philoſophes de l'antiquité s'accorderent tous à dire, que la matiere du monde étoit improduite, ſur ce principe qu'il étoit impoſſible que quelque choſe eût été faite de rien; de ſorte que ceux-même qui croyoient en Dieu, admettoient pourtant un Etre éternel, incréé, diſtinct de Dieu, qui étoit la matiere du monde.

Si ces grands hommes renaiſſoient, peut-être que

plusieurs, en avouant le principe, nieroient la conséquence qu'on leur impute. Voyons si de cet axiome reçu généralement de toute l'antiquité, on peut inférer que la matiere du monde soit improduite. Quant à moi, je le tiens pour aussi vrai que jamais aucun philosophe l'ait soutenu. Mais, comme il est équivoque, il a besoin d'explication. Il a un sens naturel & seul vrai: on le prend presque toujours dans le sens contraire. De-là vient que parmi les modernes les uns veulent que ce qui est soit increé; tandis que d'autres disent avec confiance que de rien on peut faire quelque chose. Il est à propos, Je crois, d'achever de dissiper jusqu'au moindre scrupule sur ce point.

Le néant ne peut rien produire: il n'a aucune propriété: il n'est susceptible d'aucune forme, modification, ou action. Du néant on ne peut rien faire de réel. Le néant ne peut pas devenir quelque chose; il y auroit contradiction. Le néant est la négation précise de l'être. Dieu ne peut pas travailler sur rien: le rien ne sauroit être le terme ni le sujet de ses opérations, n'ayant aucune aptitude, aucune faculté, aucune capacité. Voilà, je pense, tout ce que signifie cette sentence si célebre: *Ex nihilo nihil fit*: De rien on ne fait rien.

Ne signifioit-elle que cela dans la bouche des anciens? Elle a pu signifier encore que ce qui n'est pas ne peut se donner l'existence.

Je ne trouve nulle part que les anciens aient soutenu, au moins prouvé, qu'il étoit impossible qu'une chose commençât d'être, & que la puissance de faire exister une chose qui n'étoit pas, fût une faculté chimérique & contradictoire. Les changemens continuels qu'ils appercevoient dans la Nature, la vicissitude des saisons, la végétation des plantes, la destruction & la reproduction successive du genre-humain, les nouvelles formes que prenoit la matiere sous leurs yeux, perdant celles qu'elle avoit d'abord, devoient leur faire comprendre qu'à cha-

que inſtant, il ſe faiſoit une production réelle de formes & de qualités, en ſorte que quelque choſe qui n'étoit pas commençoit d'être, comme quelqu'autre choſe qui étoit ceſſoit d'être. Cela ſuffiſoit, ce ſemble, pour leur donner à penſer que ce qui n'exiſtoit pas pouvoit commencer d'exiſter: ſur tout à ceux qui regardoient les formes, les idées & les qualités des choſes comme des Etres ſubſtantiels particuliers.

Véritablement, de rien on ne fait rien. Lorſque nous diſons que Dieu a créé le monde, qu'il l'a tiré du néant, nous ne ſommes pas en contradiction avec cet axiome des anciens: car nous ne voulons pas dire que Dieu a fait que le néant devint quelque choſe, qu'il a donné une forme au néant, que le rien a été le ſujet de ſes opérations. Nous diſons ſeulement que l'Etre ſuprême, par ce pouvoir qui n'appartient qu'à lui, a fait exiſter ce qui n'exiſtoit pas, ou pour parler plus exactement ce qui n'auroit pas exiſté ſans lui, ce qui ne pouvoit exiſter que par lui. Cette notion de la création ſuffit pour le préſent. Je la rectifierai davantage dans la ſuite, lorſque j'aurai traité de l'origine & de l'antiquité de la Nature.

Dieu a dit: Que le monde ſoit; & le monde a été. Dieu a dit: Que la lumiere ſoit; & la lumiere fut: comme s'exprime Moïſe qui nous a décrit d'une maniere figurée, & par-là plus ſenſible, plus frappante, & plus proportionnée peut-être à la foibleſſe humaine, mais qui ſemble répugner aux vraies notions de la raiſon, ce que le Créateur fit, à la naiſſance des temps, par un acte très ſimple.

CHAPITRE V.

Examen d'une expreſſion de la Vulgate qui dit que Dieu a fait de rien le ciel, la terre & tout ce qu'ils contiennent.

Je veux parler de la pieuſe exhortation de la mere des Machabées au plus jeune de ſes enfans. La voici telle qu'elle eſt dans la Vulgate:

Peto, nate, ut adſpicias ad cælum & terram, & ad omnia quæ in eis ſunt; & intelligas quia ex nihilo fecit illa Deus, & humanum genus (*).

Mot pour mot „ Je vous prie, mon fils, de re„ garder le ciel & la terre, & tout ce qu'ils con„ tiennent; & de comprendre que Dieu les a faits „ de rien, auſſi bien que le genre humain."

Mais le Grec rend mieux le Texte Hébreu; & la Vulgate ne rend pas le Grec qui porte ἐξ οὐκ ὄντων ἐποίησεν αὐτὰ ὁ Θεὸς, *ex non exiſtentibus fecit illa Deus*, c'eſt-à-dire „ Dieu a fait que ces choſes de„ vinſſent exiſtantes de non-exiſtantes qu'elles „ étoient." Au moins il me ſemble que c'eſt là le vrai ſens, le ſens unique de ce paſſage. Il eſt toujours ſûr qu'il eſt mal rendu par ces mots *ex nihilo fecit illa Deus* „ Dieu les a faits de rien". Ou „ Dieu „ a fait tout cela du néant". L'Hébreu ni le Grec ne diſent rien de pareil.

Un habile & célebre Proteſtant (†) n'a pas été plus heureux dans ſa traduction, quoiqu'il paroiſſe s'être plus attaché à rendre fidélement la verſion Grecque. Il traduit: „ Je vous conjure de regarder „ le ciel & la terre, & toutes les choſes qui y ſont

(*) Machab. L. II. Cap. VII. 28.
(†) Mr. de Beauſobre.

„ contenues, & de bien considérer que Dieu les a „ faites de celles qui n'existoient pas."

N'est-ce pas-là faire entendre que Dieu a travaillé sur des choses qui n'existoient pas, sur des riens, sur le néant ? Cela s'appelle dire précisément ce qu'on vouloit éviter de dire.

Voici comme je traduirois le texte entier pour sauver toute contradiction, toute absurdité. „ Je „ vous conjure, mon fils, de regarder le ciel & la „ terre, & tout ce qu'ils contiennent, & de com- „ prendre que Dieu a donné l'existence à ces cho- „ ses qui ne l'avoient pas, aussi bien qu'au genre „ humain."

CHAPITRE VI.

Des Philosophes payens qui ont reconnu que la matiere du monde avoit été produite.

Il n'est pas tout-à-fait hors de propos de parler ici des philosophes payens qui ont admis la création proprement dite, c'est-à-dire qui ont regardé la matiere du monde comme l'effet de la cause unique qui est Dieu, de quelques termes qu'ils se soient servis pour exprimer leur pensée : il ne s'agit pas ici des mots. Du reste on sent bien que dans l'énumération que je vais faire, je n'ai pas dessein d'opposer autorité à autorité.

D'abord il n'est pas bien constaté que tous ceux dont j'ai parlé ci-dessus (*) aient pensé que la matiere fût improduite. Ce que j'en ai dit dans la Préface peut donner des doutes légitimes sur leurs vrais sentimens. Il est plus certain que Pythagore attribuoit à Dieu la production du monde.

(*) Chapitre III.

Digitized by Google

Orphée que j'aurois du nommer avant Pythagore, Orphée le grand apôtre du polythéiſme, qui crut devoir enſeigner aux hommes groſſiers une Religion à leur portée, & non telle qu'il la croyoit; Orphée qui inventa les noms des Dieux, forgea leurs générations & leur hiſtoire, & fut néanmoins réputé un philoſophe, un ſage dont les fables religieuſes n'étoient pas ce qu'elles paroiſſoient au peuple, mais des allégories profondes & réfléchies qui ſervoient d'enveloppe à la ſageſſe la plus ſublime; Orphée que les Pythagoriciens & les Platoniciens, ceux des philoſophes qui ſe piquoient le plus de Religion, honorerent toujours comme le pere de la ſaine Théologie; Orphée reconnoiſſoit un Dieu ſuprême, auteur de toutes choſes.

La création étoit un principe, ou plutôt le premier article de la cosmogonie des anciens Toscans ou Etruriens, telle qu'elle nous a été conſervée par un de leurs écrivains.

„ Les Mages, parmi les anciens Perſes, reconnoiſ-
„ ſoient auſſi que le monde avoit été créé de Dieu,
„ & leurs ſucceſſeurs ſont encore aujourd'hui dans
„ le même ſentiment.... Car les Perſans modernes
„ ont une tradition particuliere, qu'ils prétendent
„ avoir reçue de Zoroaſtre, ſavoir que Dieu a créé
„ le monde, non en ſix jours naturels, mais en ſix
„ temps de différente longueur, appellés en leur
„ langue *Gäban-bàrba*, & faiſant en tout trois cens
„ ſoixante cinq jours, ou une année complette."

La longueur du temps employé à la formation du monde fait ſoupçonner qu'il ne s'agit pas ici ſeulement de ſa premiere production, mais auſſi de ſon arrangement.

Les anciens philoſophes Indiens, ou Brachmanes, & les Brames modernes leurs ſucceſſeurs, s'accordent de même ſur ce point, qu'un Dieu a fait le monde par un principe de bonté.

La plus ſaine partie des philoſophes Chinois croient que Dieu tira du cahos tout ce qu'il y a de matériel dans l'univers.

Il s'en trouve auſſi parmi les Japonois, qui rapportent l'origine du monde à la puiſſance productrice de Dieu (*).

Enfin l'auteur, dont je copie cette eſpece de catalogue en l'abrégeant, aſſure que pluſieurs peuples de l'Amérique ont été dans la même croyance à l'égard de la création, & qu'on ne manque pas d'exemples pour le prouver.

Ce tableau mis en parallele avec celui qu'offre le Chapitre III. fait voir que la vérité n'a pas été, toujours, ni partout, enveloppée des ténebres de l'erreur. Il eſt vrai que tous les peuples ont couvert leurs doctrines ſur l'origine des choſes, du voile des emblêmes & des allégories. Sous cette forme elles nous paroiſſent étranges, bizarres, & même ridicules, parce que nous donnons trop à la lettre. Tout l'étrange & le ridicule diſparoîtroit probablement, ſi nous en avions la vraie explication. L'ombre des temps nous la cache. Nous blâmons avec raiſon Julien, Celſe, & d'autres, d'avoir tourné en dériſion, & raillé de la maniere la plus indécente, l'Hiſtoire de la création rapportée dans la Geneſe. En reconnoiſſant l'authenticité divine du récit de Moïſe, on ne doit pas non plus taxer témérairement d'athéiſme, ni de folie, ni d'abſurdité, des opinions qui pourroient n'avoir d'extraordinaire que les ſymboles ſous leſquels elles nous ſont préſentées, leſquels fixent trop notre attention: nous devrions pénétrer plus avant pour voir ce qu'il y a de caché ſous cette enveloppe. Juſques-là nous n'avons pas droit de les juger.

(*) Voyez les preuves de tout ceci dans la Préface de ce Volume.

CHAPITRE VII.

Si les Hébreux concevoient la création au ſens que les Théologiens Chrétiens la conçoivent aujourd'hui.

„ LA création n'a été connue que par la révéla-
„ tion; la raiſon humaine n'avoit pas aſſez de force
„ d'elle-même pour faire cette découverte." (*)

On n'a pas beſoin de l'autorité de la révélation pour croire que le monde a été créé; la raiſon ſeule ſuffit pour le prouver, & l'on ne doit pas s'étonner que pluſieurs payens ſoient parvenus, par les ſeules lumieres naturelles, à la connoiſſance de cette vérité.

Ces deux opinions oppoſées ne manquent pas de partiſans. Il y a des eſprits plus hardis qui ont avancé, dans ces derniers ſiecles, que la création avoit été inconnue à toute l'antiquité profane & ſacrée, ſans en excepter les Hébreux; & que c'étoit une découverte, ou une imagination, des théologiens modernes.

Cependant les premiers mots de la Geneſe diſent qu'au commencement Dieu *créa* le ciel & la terre: on les traduit ordinairement ainſi.

On prétend donc que le mot *créa*, dans la ſignification qu'on lui donne aujourd'hui, eſt un terme tout-à-fait nouveau, qui n'a point de mot correſpondant dans les langues Hébraïque, Grecque, & Latine; que l'Hébreu *barab*, ἐποίησε en Grec, & *fecit* en Latin, traduit en François par *créa*, ſignifie ſimplement *fit*; & que ce dernier mot rend toute la force & l'énergie de l'Hébreu, du Grec, & du Latin, ſans déſigner pourtant la création proprement

(*) Encyclopédie, au mot CREATION.

dite. L'on a eu tort évidemment de vouloir qu'il signifiât faire quelque choſe de rien, ce qui eſt en ſoi une contradiction manifeſte.

D'autres commentateurs ſe perſuadent que le mot Hébreu rendu en Latin par *créavit* ou *fecit*, en François *créa* ou *fit*, ſignifie proprement *donna l'exiſtence*; que d'anciens Rabbins lui donnent cette ſignification; & que ſi quelquefois auſſi il veut dire *donna la forme* à une choſe déja exiſtante, c'eſt en ce ſens que, lorſqu'on façonne un morceau de matiere, on fait exiſter une forme qui n'étoit pas.

Le mot François *faire* ſignifie auſſi quelque choſe de plus que *former*, *façonner*, *arranger*. Si dans l'uſage ordinaire il ne déſigne pas toujours la premiere production de la matiere ſur laquelle on travaille, il ſemble pourtant qu'il peut avoir cette ſignification, pris dans un ſens ſtrict & philoſophique, lorſqu'on parle de l'origine du monde.

Ne conteſtons point ſur des mots. Une pareille diſpute ſeroit ici plus inutile que jamais. On demande ſi les Hébreux concevoient la création comme les théologiens Chrétiens la conçoivent aujourd'hui.

La queſtion eſt décidée par le nom que Dieu ſe choiſit, qu'il leur notifia ſi ſolemnellement, & pour lequel ils eurent toujours tant de reſpect: nom qui déſigne proprement *Celui qui fait que les choſes ſoient*, l'Auteur de la Nature, le Créateur au ſens le plus formel. Quelle plus juſte idée pouvoient-ils avoir de la création, qu'en croyant que Dieu avoit fait que les choſes fuſſent, qu'il leur avoit donné l'être, comme il l'avoit lui-même révélé en prenant le nom auguſte de JEHOVAH?

Peut-on rien de plus expreſſif encore que l'endroit du ſecond Livre des Machabées, rapporté ci-devant (*)?

(*) Chapitre V.

CHAPITRE VIII.

De l'Age du monde, & des différens ſyſtêmes de Chronologie.

CEUX qui reconnoiſſent que la matiere a été produite par un Etre éternel, n'en ſont pas moins embarraſſés lorſqu'il s'agit de ſavoir quand elle a été faite.

Des nations prétendues indigenes ſe croyoient nées dans le pays qu'elles habitoient, & elles le ſuppoſoient peuplé depuis un temps immémorial. Les Egyptiens & les Chaldéens faiſoient remonter les annales de leur monarchie, les uns juſques à trente mille, les autres au-delà de quatre cens trente mille ans. Les Chinois & les Indiens ſe glorifient d'une antiquité que l'on traite, peut-être trop légérement, de fabuleuſe. Mais tous ces peuples ne prétendent pourtant pas remonter juſques à l'origine des choſes, ni fixer l'âge du monde par celui qu'ils ſe donnent à eux-mêmes.

Les Juifs ſont les premiers qui aient oſé former cette entrepriſe, s'y croyant autoriſés par leurs livres, quoiqu'ils ſe contentaſſent d'une antiquité beaucoup moins grande que celle des Egyptiens & des autres dont on vient de parler. Les chronologiſtes modernes n'ayant qu'un moindre nombre de ſiecles à arranger, peuvent à peine s'accorder ſur la date d'une ſeule époque. Ils ne ſemblent ſe réunir tous à adopter cette chronologie abrégée, que pour prendre la liberté de l'altérer & de l'interpréter chacun à ſa fantaiſie, ſelon ſon ſyſtême particulier, de rétrécir un temps, d'en prolonger un autre, d'en tranſpoſer un troiſieme. Que conclurre auſſi des ſavantes diſcuſſions des Scaliger, des Petau, des Uſſerius, des Marsham, des Cumberland, des Pezron,

des Periſſonius, des Newton, des Freret, des Fourmont, &, pour citer les plus modernes, des Ferguſſon, des Kennedy; que conclurre, dis-je, de leurs ſavantes diſcuſſions, ſinon qu'ils ſe réfutent les uns les autres, qu'on ne ſauroit prendre parti entre eux ſans avoir le plus grand nombre contre ſoi, que la chronologie qu'ils ont priſe pour guide n'eſt point une regle ſure & ſuffiſante?

Après tout, il ne s'agit ici ni d'abréger ni d'accroître l'âge du monde de quelques milliers de ſiecles. Il eſt queſtion d'une bien plus haute antiquité. Peut-on marquer un point, ſoit dans le temps ou dans l'éternité, auquel le monde n'ait pas exiſté? Le monde ne réſulte-t-il pas plutôt de l'Eſſence Divine, ſinon comme partie, du moins comme production, en ſorte que l'une ne puiſſe avoir exiſté ſans l'autre?

CHAPITRE IX.

La Chronologie eſt inſuffiſante pour fixer l'Age du monde.

CETTE inſuffiſance ne réſulte pas ſeulement de l'oppoſition mutuelle des diverſes chronologies entre elles, des variations particulieres de chacune, des diviſions interminables des chronologiſtes. Cette raiſon eſt la moindre de toutes. La principale ſe tire, ſelon moi, de ce que la chronologie la plus vaſte pour nous ne ſauroit remonter qu'à l'époque où la terre commença d'être habitée par des hommes. Il y a bien loin de cette époque à celle de la naiſſance du monde.

Quand donc il ſeroit vrai que, lorſqu'Alexandre paſſa en Aſie, il y eût déja quatre cens mille ans que les Chaldéens obſervoient les aſtres, ainſi qu'ils l'aſſuroient; le temps auquel ces anciens Aſtronomes avoient levé pour la premiere fois les yeux vers le ciel, étoit encore fort poſtérieur à celui où les glo-

globes céleſtes qu'ils obſervoient, avoient reçu leur premiere exiſtence.

Quand on conviendroit de l'autenticité des Grandes Annales Chinoiſes où il eſt dit qu'au commencement il y eut trois Empereurs, l'un du ciel, le ſecond de la terre, le troiſieme des hommes, que celui-ci fonda l'empire de la Chine que ſes deſcendans gouvernerent pendant cinquante mille ans; ces Annales laiſſeroient toujours un grand vuide de la fondation de cet empire à celle du monde.

A l'égard de la chronologie des Juifs, quelque parti que l'on prenne, que l'on ſuive le Texte Hébreu qui abrege viſiblement les temps, ou la Verſion des Septante qui les étend peut-être trop, ou le Texte Samaritain qui tient le milieu entre ces deux excès, ſans que pour cela on doive le croire plus ſûr; elle ne prouve pourtant pas que le jour où la lumiere parut, qui y eſt appellé le premier jour, ſoit le temps où la matiere du ciel & de la terre commença d'exiſter (*).

CHAPITRE X.

Concluſion ſur la Chronologie de Moyſe.

On n'eſt du-tout pas fondé à prendre pour l'époque de l'origine des choſes, une révolution de notre globe qui le mit en état de produire des minéraux, des végétaux & des animaux: ce que je puis appeller ſon âge de puberté.

(*) Je crois l'avoir ſuffiſamment démontré dans la Préface de ce Volume.

CHAPITRE XI.

Préparation aux Chapitres ſuivans.

Il étoit néceſſaire d'écarter certains préjugés qui pouvoient nous arrêter dans la recherche de l'origine du monde : c'eſt tout ce que j'ai prétendu faire juſques ici. Nous ſommes en état de nous appliquer plus librement à cette importante recherche, à préſent que nous ſommes ſûrs que les annales d'aucune nation ne remontent à un temps ſi éloigné, & que nous pouvons étendre nos vues fort au-delà, ſans craindre de les contredire.

Nous allons deſormais partir de ce point, que le monde vient de Dieu, & qu'il eſt plus ancien que la formation ou l'arrangement de notre terre.

CHAPITRE XII.

De l'Eternité.

Les notions les plus exactes de l'Eternité nous la font concevoir comme une *Durée* ſimple, ſans commencement & ſans fin, ſans paſſé & ſans futur, ſans ſucceſſion & ſans viciſſitude quelconque; c'eſt-à-dire une *durée* dont nous ne ſavons & ne concevons autre choſe, ſinon qu'elle eſt l'oppoſé de la durée des créatures, de cette durée ſucceſſive qui ſe forme du paſſé, du préſent & du futur, qui s'écoule & varie, qui n'a même d'autre meſure que la viciſſitude ces choſes.

On appelle l'éternité une *durée* ſimple, permanente, toujours ſemblable à elle-même, non pas que l'on conçoive la compatibilité de ces mots : car

la durée ne paroît propre que d'une exiſtence temporelle, ſucceſſive, continuée ; mais parce qu'on manque de terme pour exprimer ce qui n'eſt pas dans la Nature.

Notion de l'Eternité, ſelon Locke.

La notion que Locke nous donne de l'éternité, eſt celle d'une *durée* ſans bornes, je dirois preſque d'un temps infini, comme on peut s'en convaincre par le paſſage ſuivant :

„ Comme nous avons ſouvent dans la bouche le „ mot d'*Eternité*, nous ſommes portés à croire que „ nous en avons une idée poſitive & complette, ce „ qui eſt autant que ſi nous diſions qu'il n'y a au„ cune partie de cette durée qui ne ſoit clairement „ contenue dans notre idée. Il eſt vrai que celui „ qui ſe figure une telle choſe, peut avoir une idée „ claire de la durée. Il peut avoir, outre cela, une „ idée fort évidente d'une très grande étendue de „ durée, comme auſſi de la comparaiſon de cette „ grande étendue de durée avec une autre plus „ grande. Mais comme il ne lui eſt pas poſſible de „ renfermer tout-à-la-fois dans ſon idée de la du„ rée, quelque vaſte qu'elle ſoit, toute l'étendue „ d'une durée qu'il ſuppoſe ſans bornes, cette par„ tie de ſon idée qui eſt toujours au-delà de cette „ vaſte étendue de durée, & qu'il ſe repréſente en „ lui-même dans ſon eſprit, eſt fort obſcure & fort „ indéterminée (*).”

Si donc on pouvoit ſe repréſenter, concevoir, ou renfermer dans ſon idée, toute l'étendue d'une durée ſans bornes, enſorte qu'il n'y eût aucune partie de cette durée qui n'y fût clairement contenue, comme dit Locke, on auroit, ſelon lui, une idée

(*) Eſſai philoſophique concernant l'entendement humain. Liv. II. Chap. XXIX.

positive & complette de l'éternité. Il me semble, à moi, qu'une telle idée ne seroit que l'idée d'un temps dit infini, formé d'une infinité de parties, ou de momens. L'éternité est autre chose. Il ne suffit pas, pour la concevoir, d'étendre jusqu'à l'infinité l'idée que nous avons de la durée. Cette idée, quelque étendue qu'on lui donne, sera toujours l'idée d'une durée successive & temporelle qui n'a rien de commun avec l'éternité.

Notion de l'Eternité, selon Leibnitz.

Leibnitz dit, dans un Ouvrage particuliérement destiné à éclaircir ou réfuter Locke, que l'idée du temps & celle de l'éternité viennent de la même source, parce que nous pouvons ajouter dans notre esprit certaines longueurs de durée les unes aux autres aussi souvent qu'il nous plaît; & que pour en tirer la notion de l'éternité, il suffit de concevoir de plus que la même raison subsiste toujours pour aller plus loin (*). Si l'idée du temps & celle de l'éternité venoient de la même source, ce ne pourroit être que parce que le temps & l'éternité seroient composés des mêmes élémens. Admettre que le temps & l'éternité résultent des mêmes quantités composantes, avec cette différence que le temps n'en contient qu'un certain nombre, au lieu que l'éternité en comprend une infinité, rien n'est moins digne du profond génie de Leibnitz. D'ailleurs l'expédient qu'on propose pour tirer la notion de l'éternité de l'idée du temps en y joignant une raison toujours subsistante d'une prolongation de durée, ne donne pourtant que la notion d'un temps indéfini, d'un temps sans bornes fixes.

Ce grand philosophe ne proposoit sans doute une notion si imparfaite de l'éternité, que pour la rec-

(*) Nouveaux Essais sur l'entendement humain, Mst.

tifier enſuite. Je crois, dit-il quelques pages après, que nous avons l'idée poſitive de l'éternité, & que cette idée ſera vraie, pourvu qu'on n'y conçoive pas comme un tout infini, mais comme un abſolu, un attribut ſans bornes qui ſe trouve dans la néceſſité de l'exiſtence de Dieu, ſans y dépendre des parties, & ſans qu'on s'en forme la notion par une addition des temps (*).

Si je ne me trompe, une telle notion de l'éternité ne vient point de la même ſource que l'idée du temps. Elle ne ſe forme point en joignant à l'idée du temps une raiſon toujours ſubſiſtante d'une durée ultérieure. Au contraire, on en exclut expreſſément toute idée de durée, parce que toute idée de durée emporte une ſucceſſion d'inſtans. L'éternité n'eſt pas un tout infini, compoſé de parties; c'eſt-à-dire, qu'elle n'eſt pas une durée infinie, un temps infini. C'eſt un abſolu qui a ſa raiſon dans l'exiſtence de Dieu: d'où je tire cette

Concluſion.

L'Eternité eſt l'exiſtence de Dieu, exiſtence abſolue, ſimple, immobile, néceſſaire par elle-même, & incommunicable.

CHAPITRE XIII.

Si la Nature a pu être co-éternelle avec ſon Auteur?

UNE définition claire & préciſe termine bien des diſputes.

Il ſuffit de ſe rappeller la diſtinction néceſſaire entre l'exiſtence de Dieu, & la durée du monde, pour

(*) Ibid.

montrer que la Nature n'a pu être, ni éternelle en ſoi, ni co-éternelle avec ſon Auteur, ayant une durée qui ne reſſemble en rien à l'exiſtence éternelle. Celle-ci eſt ſimple & immobile, celle-là eſt ſucceſſive & changeante. L'une ne paſſe point, & l'autre paſſe ſans ceſſe.

La Nature & ſon Auteur exiſtent dans deux ordres de choſes tout-à-fait différens, qui n'ont rien de commun, de ſemblable, ni d'analogue.

Je ſais que la poſſibilité de l'éternité du monde, ou de ſa co-éternité avec Dieu, a été ſoutenue par de grands hommes. St. Thomas, Wolf & les autres ſavans qui ont ſoutenu cette opinion, n'ont pas pris garde qu'elle rapprochoit trop deux choſes eſſentiellement diſparates; qu'elle donnoit au monde un genre d'exiſtence incompatible avec l'Etre créé.

CHAPITRE XIV.

Réponſe à ce raiſonnement :

„ *Dieu put créer le monde auſſi-tôt qu'il forma le décret* „ *de le créer : ce décret eſt éternel : donc le monde a* „ *pu être éternel, ou co-éternel avec Dieu.*"

VOILA à quoi ſe réduiſent les raiſonnemens prolixes des défenſeurs de la poſſibilité de l'éternité du monde, c'eſt-à-dire, à équivoquer ſur le mot d'*éternité*. Il étoit donc à propos de définir ce terme. S'ils avoient voulu prendre cette précaution, ils ſe ſeroient épargné une longue controverſe, & de plus la honte de nier une conſéquence qui découle néceſſairement de leurs principes, ſavoir que le monde eſt éternel. Car l'éternité du monde eſt impoſſible, ou elle eſt néceſſaire : il n'y a pas de milieu.

„ *Dieu put créer le monde auſſi-tôt qu'il forma le* „ *décret de le créer.*"

Je craindrois de me rendre trop difficile ſi je niois cette propoſition, quoiqu'elle me ſemble mal énoncée. Former un décret, prendre une réſolution, ſe déterminer, vouloir, ce ſont autant d'expreſſions priſes de ce qui ſe paſſe dans l'homme, & qui ne s'appliquent point convenablement à Dieu. Dieu n'a rien formé de ce qui eſt dans lui. Tout ce qui eſt dans Dieu, y eſt néceſſaire comme Dieu. On ſe ſouviendra que je n'admets ni liberté, ni volonté dans Dieu (*).

„ *Ce décret eſt éternel.*"

Tout ce qui eſt dans Dieu eſt éternel comme Dieu. C'eſt Dieu même, que nous imaginons ſous tel ou tel rapport: rapports qui n'exiſtent que dans notre imagination, Dieu étant un Etre ſimple.

„ *Donc le monde a pu être éternel, ou co-éternel avec Dieu.*"

Point du tout. Quand même ce qu'on appelle le décret de la création auroit été auſſi-tôt exécuté que formé, le monde n'en ſeroit pas moins temporel, ſa durée n'en ſeroit pas moins ſucceſſive. Que ce décret ſoit, ou ait pu être, auſſi-tôt effectué que formé, ou qu'il ne ſoit, ou n'ait pu être, mis à exécution que plus ou moins de temps (temps poſſible & purement idéal) après avoir été formé; cela ne change rien à la nature de l'Etre créé.

Donc, quoique Dieu ait pu créer le monde auſſi-tôt qu'il en forma le décret, ſi j'oſe ainſi m'exprimer; & quoique ce décret ſoit éternel, le monde n'a pu cependant être éternel, ni co-éternel avec Dieu.

(*) Voyez la cinquieme Partie.

CHAPITRE XV.

Suite du Chapitre précédent.

De ce que Dieu a eu de toute éternité la puiſſance de créer le monde, il s'enſuit ſeulement que le monde a pu être créé de toute éternité, & non que le monde a pu être éternel.

LA forme la plus ſéduiſante dont on puiſſe préſenter le grand, l'unique argument qu'il y ait en faveur de la poſſibilité de l'éternité du monde, eſt celle que lui donne un célebre commentateur d'Ariſtote (*).

Imprimis eſt argumentum primum quo probatur mundum potuiſſe ab æterno eſſe. Deus ab æterno fuit jam omnipotens, ſicut cum produxit mundum; ab æterno potuit producere mundum. Conſequentia certiſſima eſt, & antecedens veriſſimum. Et hoc argumentum eſt præcipuum pro hac ſententia.

En abrégeant: „ Dieu a eu de toute éternité la „ puiſſance de créer le monde: donc le monde a pu „ être créé de toute éternité; donc le monde a pu „ exiſter de toute éternité."

Cet argument tombe à faux, ſi on l'emploie à prouver la poſſibilité de l'éternité du monde. Il ſuffit d'en réduire les termes à leur valeur, pour voir qu'il ne prouve point du tout que le monde ait pu être éternel.

Dieu a eu de toute éternité la puiſſance de créer le monde; ou Dieu a eu la puiſſance de créer le monde de toute éternité, mais il n'a pas pu faire le monde éternel. Un Etre créé & éternel: cela im-

(*) Le Cardinal Tolet ou Toleta.

plique contradiction ; la temporanéité eſt une qualité eſſentielle à l'Etre créé.

Si Dieu agit, il agit néceſſairement dans l'ordre où il exiſte, dans l'éternité; mais le terme de ſon action n'eſt point de cet ordre, & il n'en ſauroit être. On l'avoit déja dit dès le commencement: La cauſe & l'effet ſont néceſſairement d'un ordre différent. Dieu remplit ſeul ſon ordre. Tout ce qui exiſte, outre Dieu, quoiqu'il exiſte par Dieu, eſt d'un autre ordre.

Dès-là que Dieu crée, le temps commence pour l'Etre créé: Dieu en créant le monde, fait le temps qui eſt la durée du monde.

Dire que Dieu a pu créer de toute éternité, enſorte que l'Etre créé fût éternel, car c'eſt là le point déciſif, c'eſt prétendre que Dieu ait pu faire le temps éternel, quoique le temps ſoit l'oppoſé de l'éternité.

Si Dieu agit, il agit en Dieu, d'une maniere divine, une, ſimple, ſelon ſa nature. Le terme de ſon action ne participe pas pour cela de la nature divine, une & ſimple. Il n'eſt, ni ſimple, ni divin, quoique l'effet d'une cauſe divine. Il n'y a point ici d'analogie entre la cauſe & l'effet, parce qu'il eſt eſſentiel à la cauſe d'être d'un ordre particulier au-deſſus de tout le reſte, même à une diſtance infinie de ſes productions. Tous les créés ſont infiniment loin de l'incréé.

Ceux qui ne veulent pas en convenir, n'ont pas des notions préciſes de la cauſe & de l'effet. Dans la Nature, il n'y a point de cauſe ni d'effet à parler ſtrictement: il n'y a que développement, manifeſtation, transformation. Un phénomene en amene un autre, mais il ne le produit pas. De-là vient que la notion de cauſalité eſt ſi imparfaite. Les phénomenes ſe montrent ſucceſſivement ſur la ſcene du monde, attirés les uns par les autres en vertu de la loi qui les enchaîne tous. Ils ſortent de deſſous la toile, pour ainſi dire, mais aucun n'eſt

réellement produit par celui qui le précede. Aucun n'ayant d'empire réel ſur celui qui le ſuit, il ne ſauroit l'amener que par une analogie très proche, la plus proche qu'il puiſſe y avoir entre eux, le paſſage de l'un à l'autre étant le moindre poſſible.

Au contraire l'intervalle de la cauſe qui exiſte par elle-même, à l'effet auquel elle donne l'exiſtence, eſt auſſi grand qu'il puiſſe être, c'eſt-à-dire infini, tel qu'il doit être entre l'incréé & le créé. Et, ſi l'énergie infinie de la cauſe franchiſſant cet intervalle met quelque rapport entre elle & ſon effet, ce rapport eſt d'une eſpece particuliere, c'eſt la négation de tout rapport, de toute analogie de vertu, d'exiſtence, ou d'eſſence.

La diſproportion immenſe de la cauſe à l'effet, eſt fondée ſur l'aſéité de la cauſe qui exiſte par la néceſſité de ſon eſſence complette & incommunicable. Tout ce qu'elle fait exiſter, eſt néceſſairement d'un ordre différent. Le créé & l'incréé ne ſauroient être du même ordre.

CHAPITRE XVI.

Suite.

De la Puiſſance de créer.

La puiſſance de créer bien entendue, eſt la puiſſance de faire exiſter un ordre de choſes temporel, eſſentiellement différent de l'ordre éternel, lequel eſt rempli par la ſeule infinité de la cauſe.

Dieu en créant fait exiſter quelque choſe hors de lui, hors de l'ordre de ſon exiſtence, hors de l'éternité.

CHA-

CHAPITRE XVII.

Suite.

Comment le monde a-t-il pu exiſter de toute éternité ſans avoir pu être éternel?

Se pouvoit-il que l'exiſtence de l'incréé ne précédât point celle du créé?

PREMIERE QUESTION.

Comment le monde a-t-il pu exiſter de toute éternité ſans avoir pu être éternel?

ON a de la peine à appercevoir de la différence entre ces expreſſions, *exiſter de toute éternité*, & *être éternel*. La différence eſt pourtant très grande. La puiſſance créatrice eſt éternelle : ſon éternité ſeroit une chimere, ſi elle ne pouvoit pas produire éternellement ſon effet, ou autrement, ſi l'effet ne pouvoit pas être produit dès l'éternité de la cauſe. Il ne ſuffit pas toutefois que cet effet puiſſe être produit dès l'éternité de la cauſe, pour pouvoir être éternel comme elle. En le ſuppoſant produit de toute éternité, il ne ſera pas encore éternel. Pour l'être, il faudroit qu'il entrât dans l'ordre de l'éternité, dans l'ordre d'une exiſtence ſimple, immuable, néceſſaire par elle-même. Or ſon eſſence l'exclut de cet ordre : car le produit de la puiſſance créatrice eſt l'exiſtence d'un Etre temporel ; & l'exiſtence d'un Etre temporel eſt néceſſairement hors de l'éternité.

Etre éternel, c'eſt exiſter dans l'ordre de l'éternité, ou plutôt c'eſt conſtituer l'ordre de l'éternité, avoir une exiſtence ſimple, immobile, néceſſaire par elle-même, & conſéquemment incommunicable.

Tout ce qui eſt éternel exiſte de toute éternité. Tout ce qui exiſte de toute éternité, ou dès l'éternité, n'eſt pas pour cela éternel, comme l'ont cru mal-à-propos les défenſeurs de la poſſibilité de l'éternité du monde.

Exiſter dès l'éternité préciſément, c'eſt ſeulement exiſter dès que quelque choſe d'éternel exiſte, c'eſt n'être précédé dans l'exiſtence par aucun Etre, pas même par l'Etre éternel. Mais exiſter dès que quelque choſe d'éternel exiſte, n'être précédé dans l'exiſtence par aucun Etre, pas même par l'Etre éternel, ce n'eſt pas exiſter dans l'ordre de cet Etre éternel, ce n'eſt pas avoir une exiſtence ſimple, immobile, & néceſſaire par ſa nature comme lui. On ne voit point de connexion eſſentielle entre ces deux choſes, enſorte que l'une ne puiſſe ſe trouver ſans l'autre dans un Etre quelconque.

Si Dieu a pu créer de toute éternité, quelque choſe a pu exiſter dès l'éternité même de Dieu. Mais par la définition même de la puiſſance de créer, créer de toute éternité, ce n'eſt pas faire quelque choſe d'éternel, car l'éternel n'eſt point fait; c'eſt ſeulement faire exiſter dès l'éternité quelque choſe hors de l'ordre éternel, hors de l'éternité.

Un Etre peut avoir été fait dès l'éternité d'un autre Etre, puiſque l'on reconnoît dans celui-ci une vertu éternellement productrice; au lieu qu'il répugne qu'un même Etre ſoit *fait* & en même temps *éternel*.

Je ne dirai donc plus préciſément que le monde a pu exiſter de toute éternité, ou dès l'éternité de Dieu, ſans avoir pu être éternel. Je dirai d'une maniere plus poſitive, qu'il étoit impoſſible que l'Etre créé, même créé de toute éternité, fût éternel, le créé ne pouvant être l'incréé, le temps ne pouvant être l'éternité.

L'exiſtence du monde ne ſauroit être éternelle, elle eſt eſſentiellement temporelle, ſucceſſive, va-

riable. Le temps a été fait avec le monde, le temps eſt la durée du monde. L'éternité n'a point été faite, l'éternité eſt la durée de Dieu, ſi l'on peut appeller durée, une exiſtence ſimple & immobile.

SECONDE QUESTION.

Se pouvoit-il que l'exiſtence de l'incréé ne précédât point celle du créé?

Se pouvoit-il que l'exiſtence de l'incréé ne précédât point celle du créé? C'eſt-à-dire, Dieu a-t-il pu créer de toute éternité, enſorte qu'il n'ait jamais été ſeul, ſans faire exiſter quelque choſe hors de lui? C'eſt ce que j'examinerai plus amplement tout-à-l'heure; & ſelon ma coutume qui eſt de tâcher de faire un pas au-delà de ceux qui m'ont précédé dans la diſcuſſion des matieres que j'ai entrepris de traiter, je ne m'arrêterai point à la poſſibilité. Je trancherai le mot en ſoutenant que Dieu a néceſſairement créé de toute éternité.

CHAPITRE XVIII.

Le monde a-t-il pu être auſſi ancien que Dieu?

QU'ON ne demande pas ſi le monde a pu être auſſi ancien que Dieu. Ce ſeroit s'exprimer improprement. Il n'y a aucune ſorte de parité entre la durée des créatures & l'exiſtence de Dieu. L'antiquité du temps n'a rien de commun avec l'éternité, dans laquelle il n'y a ni paſſé ni futur, & conſéquemment ni ancienneté ni nouveauté. L'antiquité ſe compte ou ſe meſure par les temps écoulés antérieurement; & il n'y a point de temps dans l'éternité. L'éternité & le temps forment deux ordres de choſes ſi diſparates que ce n'eſt point éta-

blir une parité entre le Créateur & ſa créature, de dire que celle-ci a pu exiſter dès l'éternité de ſon Auteur.

CHAPITRE XIX.

Eſt-il poſſible que Dieu & ſes créatures aient toujours exiſté enſemble?

BAYLE a ſenti l'équivoque du mot *éternité*, mais je ne ſais s'il l'a ſuffiſamment écartée. Voici comment il s'explique à ce ſujet.

„ Il y a plus d'équivoques qu'on ne s'imagine dans „ la controverſe de l'éternité du monde. Tous les „ Chrétiens demeurent d'accord qu'il n'y a que „ Dieu qui ait toujours exiſté; mais pluſieurs ſou- „ tiennent qu'il a pu créer actuellement le monde „ auſſi-tôt qu'il a formé le décret de le produire, „ d'où ils concluent que le monde a pu exiſter éter- „ nellement, puiſqu'il eſt indubitable que le décret „ de le produire eſt éternel. Pluſieurs ſoutiennent „ auſſi qu'il eſt impoſſible qu'une créature ſoit éter- „ nelle. Chacun de ces deux partis eſt plus fort en „ objections qu'en ſolutions. Cette diſpute, que „ l'on rend ſi longue & ſi difficile, ſe termineroit „ bientôt, pourvu que de part & d'autre l'on s'ex- „ pliquât nettement, & qu'on écartât les équivo- „ ques d'éternité. Il faudroit poſer ainſi la ques- „ tion: *Eſt-il poſſible que Dieu & ſes créatures aient* „ *toujours exiſté enſemble?* On ne prendroit pas ſi „ hardiment la négative; car le mot d'éternité du „ monde, ce terme, dis-je, qui effarouche tant de „ gens, ne frapperoit pas l'eſprit. Pour écarter en- „ core mieux la pierre d'achopement, il faudroit „ dire qu'une certaine créature qui auroit toujours „ co-exiſté avec Dieu ne ſeroit pas éternelle, & il „ faudroit auſſitôt en donner cette raiſon, c'eſt que

„ la durée des créatures eſt ſucceſſive, & que l'é-
„ ternité eſt une durée ſimple qui exclut eſſentiel-
„ lement le paſſé & l'avenir. Par cette différence
„ eſſentielle entre la durée de Dieu & celle des
„ créatures; on feroit tomber preſque toute la con-
„ teſtation."

Cet expoſé montre que je n'ai preſque rien dit encore ſur la queſtion de la poſſibilité de l'éternité du monde, qui n'ait été penſé & dit, avant moi, par un célebre philoſophe dont je ne ſuis ici que l'écho. Il me ſemble ſeulement qu'il n'a pas aſſez développé ſa penſée. Il a ſemé, c'eſt à nous de recueillir. Il a entrevu la co-exiſtence de la Nature avec ſon Auteur, laquelle je tâcherai de porter jusques à l'évidence. Il n'a peut-être pas auſſi poſé la queſtion avec autant de juſteſſe que le requiert une matiere ſi délicate. Je deſire d'y mettre un peu plus de préciſion.

Eſt-il poſſible que Dieu & ſes créatures aient toujours exiſté enſemble? Cet énoncé ne rapproche-t-il pas un peu trop l'exiſtence de Dieu de celle des créatures, en donnant à l'une & à l'autre une même meſure, celle du temps, exprimée par le mot *toujours*? Il n'y a de jours que dans le temps, & l'exiſtence de Dieu eſt au-deſſus de l'ordre temporel, au-delà du temps.

On ſuppoſe auſſi que cet autre mot *enſemble*, ne met aucune eſpece de liaiſon, ni d'union, entre Dieu & ſes créatures, en vertu de quoi ils faſſent un ſeul tout, un tout enſemble. Autrement on tomberoit dans l'eſpece de ſpinoziſme la plus ſéduiſante pour les philoſophes. Il n'y a point de ſentiment plus éloigné de cet écueil, que le mien. Loin de confondre la Nature avec ſon Auteur, je les regarde comme deux incommenſurables qui n'ont point de proportion.

CHA-

CHAPITRE XX.

La Nature a-t-elle pu toujours co-exiſter avec ſon Auteur?

ON pourroit propoſer ainſi la queſtion, pourvu néanmoins que par cette co-exiſtence on n'entendît pas établir une ſorte de parallele, d'affinité, ni d'analogie, entre la maniere d'être de Dieu & la durée de la Nature.

La conjonction *avec* a peut-être une partie de l'inconvénient du mot *enſemble*. On ne ſauroit mieux y remédier, qu'en diſant que la Nature a pu toujours co-exiſter avee ſon Auteur, mais dans un ordre différent.

CHAPITRE XXI.

La Nature a pu toujours co-exiſter avec ſon Auteur, mais dans un ordre différent.

DIEU ne pouvoit pas faire exiſter la Nature dans l'ordre de l'éternité, paree que l'exiſtence de la Nature ne peut être éternelle. L'éternité eſt le propre de Dieu ſeul. Cela n'empêehe pas que le Créateur n'ait pu de toute éternité, donner à la Nature une exiſtenee temporelle, la ſeule qui lui eonvient. Il a donc pu faire toujours co-exiſter la Nature avec lui, mais dans un ordre différent.

Ou la Nature a toujours pu co-exiſter avec ſon Auteur, ou elle ne l'a jamais pu. La puiſſanee créatriee étoit complette de toute éternité: elle n'a rien aequis ni perdu. Cependant la Nature eo-exiſte actuellement avec ſon Auteur; elle a donc pu toujours co-exiſter avee lui, enſorte que Dieu n'eût jamais exiſté ſans elle.

CHA-

CHAPITRE XXII.

Examen du ſentiment de ceux qui prétendent que Dieu n'a pu créer le monde qu'après une éternité. Contradiction étrange.

J'AI travaillé en vain à comprendre le ſentiment de ceux qui prétendent que le monde n'a pu être produit qu'après une éternité. Peut-être auront-ils la même peine à comprendre le mien. Dans le leur, Dieu a du forcément attendre une éternité pour créer le monde. Dès lors, il n'a pas eu, pendant cette éternité, une puiſſance réelle de créer. Cette puiſſance étoit liée par la néceſſité: elle ne pouvoit agir (*). Qu'eſt-ce qu'une puiſſance qui ne peut agir, une puiſſance actuelle, infinie, qui doit attendre une éternité, pour agir, une puiſſance obligée de reſter oiſive pendant toute une éternité? N'eſt-ce pas là abuſer des termes, confondre toutes les idées, ſe jetter témérairement dans des contradictions inſoutenables? C'eſt plus, c'eſt ſe jouer de la puiſſance de Dieu, de la lier & délier ainſi, pour l'accommoder à de vains ſyſtêmes.

CHAPITRE XXIII.

Nouvelle contradiction dans le même ſentiment.

Eternité antérieure, Eternité poſtérieure.

DANS cette même hypotheſe, le temps eſt comme un point entre deux éternités, l'éternité anté-

(*) *Si ab æterno non potuiſſet mundum producere, ſequitur quod debuit expectare per æternitatem ut mundum poſſet producere.*

rieure & l'éternité poſtérieure. Ainſi l'on diviſe l'éternité indiviſible, en deux portions égales ou inégales, pour mettre entre elles la durée du monde.

CHAPITRE XXIV.

La même contradiction plus ſenſible & plus révoltante dans le ſyſtême de l'éternité du monde.

QUAND on fait le monde éternel, on diviſe ſon éternité en autant de parties qu'il y a de moindres momens dans ſa durée. L'éternité alors n'eſt plus qu'une ſérie de momens infinis en nombre, & infiniment petits en quantité : notion abſolument fauſſe.

On diviſe encore l'éternité en deux grandes portions dont l'une ſans commencement ſe termine au moment préſent, & l'autre commence au moment préſent pour ne point finir. La premiere, ſavoir l'éternité antérieure, infinie quant au nombre des temps écoulés, reçoit chaque jour de nouvelles additions, car le jour qui paſſe va ſe réunir à la ſomme des temps paſſés.

L'autre éternité qu'on dit commencer au moment préſent, ne commence réellement jamais, puiſque le moment préſent eſt à peine écoulé qu'il fait partie de l'éternité précédente, & n'appartient à l'éternité ſuivante ou poſtérieure, que lorſqu'il n'eſt pas encore.

La ſubtile pénétration de S. Thomas, lui avoit perſuadé que l'infini pouvoit n'être infini que d'un côté, & être fini de l'autre par lequel il étoit ſuſceptible d'addition. Il ne trouvoit point de difficulté à admettre un temps éternel, infini quant à ce qui s'en étoit écoulé dans l'éternité antérieure, & fini quant au moment préſent, le terme du paſſé, auquel ſe joignoient ſans ceſſe d'autres mo-

mens. *Nam nihil probibet infinito ex ea parte additionem fieri, qua sit finitum. Ex hoc autem quod ponitur tempus æternum, sequitur quod sit infinitum ex parte ante, sed finitum ex parte post: nam præsens est terminus præteriti* (*).

J'ai beau y penser, je trouve également impossible & de diviser l'éternité, & d'ajouter à l'infini. Un temps éternel est aussi pour moi une contradiction perpétuelle.

CHAPITRE XXV.

La Nature a toujours co-existé avec son Auteur.

Véritable sens des premiers mots de la Genese.

Il est desagréable pour un Philosophe Chrétien de ne pouvoir suivre librement & publier avec candeur ce que lui inspire sa raison, sans qu'on lui objecte d'abord la Révélation. Je laisse au Lecteur impartial à juger si je suis en opposition avec ce que les Livres Saints nous apprennent de l'origine des choses.

„ Dieu étoit de toute éternité; & le monde n'é-
„ toit point: parce que le monde ne pouvant être
„ ni de lui-même, ni éternel, il devoit être créé
„ dans le temps & tiré du néant. Ce fut donc après
„ une éternité, que le monde & rien du monde
„ n'étant encore ni pour la matiere ni pour la for-
„ me, le moment arriva, où l'esprit increé, tout-
„ puissant, éternel, infini, manifesta au-dehors,
„ en créant cet Univers, l'étendue de son pouvoir
„ & la sagesse de ses conseils (†)."

(*) *S. Thomæ Aquinat. Summa Catholicæ Fidei. Lib. II.*

(†) Histoire du Peuple de Dieu depuis son origine jusqu'à la naissance du Messie, tirée des seuls Livres Saints, &c.

Je cite cette paraphraſe du premier verſet de la Geneſe, préférablement à toute autre, parce qu'elle expoſe d'une maniere plus claire & plus affirmative l'opinion de ceux qui croient y appercevoir une éternité avant la création. Pour moi, j'y vois tout le contraire, même ſelon la verſion la plus communément reçue.

„ Au commencement Dieu créa le ciel & la „ terre."

Je rapproche ces mots de ceux-ci:

„ Au commencement étoit le Verbe."

L'Apôtre S. Jean exprime ainſi l'éternité du Verbe. Cela eſt ſi inconteſtable & ſi ſenſible, que le Théologien qui a ſi mal entendu la doctrine du Légiſlateur des Hébreux, ſur l'origine des choſes, a mieux rendu le texte de l'Apôtre en traduiſant: „ De toute éternité étoit le Verbe (*)." Il eut été bien en peine de donner une raiſon ſatisfaiſante des deux ſens contraires qu'il donne à une même expreſſion, lui faiſant déſigner ici l'éternité, & ailleurs un temps après l'éternité.

Au commencement étoit le Verbe, c'eſt-à-dire, le Verbe étoit de toute éternité. Je ne doute pas non plus que le début de Moïſe ne ſignifie auſſi, non pas que le monde eſt éternel puiſqu'il ne peut l'être, mais que Dieu l'a créé de toute éternité, que Dieu n'a jamais été ſans le monde, que l'activité de la cauſe n'a jamais reſté oiſive & ſans opérer, que le monde a été dès que Dieu lui-même a été, que la création eſt auſſi ancienne que Dieu eſt éternel, que l'éternité n'a point été avant le temps, que la Nature a toujours co-exiſté avec ſon Auteur, quoique dans un ordre tout-à-fait différent: Dieu de toute éternité, & la Nature de tout temps.

(*) Hiſtoire du Peuple de Dieu, depuis la naiſſance du Meſſie juſqu'à la fin de la Synagogue, tirée des ſeuls Livres Saints, &c.

CHAPITRE XXVI.

Preuve tirée de la bonté de Dieu. Ce qu'on doit en penſer.

Ce que Dieu a fait eſt bon. Pourquoi auroit-il retardé d'une éternité entiere la production d'une choſe bonne, à ſon propre jugement, s'il a pu la produire plutôt?

Les Platoniciens tiroient avantage de la conſidération de la bonté de Dieu, pour prouver que le monde avoit toujours été. La bonté de Dieu, diſoient-ils, eſt infinie, éternelle, immuable: elle eſt eſſentiellement communicative, car qu'eſt-ce que la bonté, ſinon un penchant à faire du bien? Rien n'a donc pu retarder les effets de cette bonté: il a toujours du exiſter un objet ſur lequel elle répandît ſes graces.

Les Platoniciens modernes ont ajouté à ce raiſonnement. Ils ont dit que Dieu étant eſſentiellement & néceſſairement bon, les communications de ſa bonté étoient également néceſſaires; que la fin de la création étoit le bien des créatures; qu'un Etre dont l'eſſence eſt de faire du bien, ne pouvoit réſiſter à cette bienfaiſance, & en ſuſpendre les effets pendant une éternité.. „ La bonté divine eſt parfaite en tout point. Quand on dit que Dieu a „ créé toutes choſes pour ſa bonté, on n'entend „ pas que Dieu ait eu beſoin des créatures, & que „ leur exiſtence ajoute au caractere de ſa bonté. „ Dieu a créé toutes choſes pour ſa bonté, parce „ qu'il eſt de l'eſſence de cette bonté de ſe communiquer autant qu'il eſt poſſible: c'eſt en cela „ qu'elle éclate. Toutes choſes participent aux „ effets de la bonté divine, ſelon l'étendue de leur „ être; elles y participent d'autant plus qu'elles „ exiſtent plus longtemps, auſſi il n'appartient qu'à

„ la Divinité d'exiſter toujours par la nature de ſon „ être. Or la bonté de Dieu eſt infinie; il lui eſt „ donc eſſentiel de ſe communiquer à l'infini, elle „ a du ſe communiquer de toute éternité, & non „ pas dans un certain temps déterminé. Ainſi la „ bonté divine ſemble demander qu'il ait exiſté „ des créatures de toute éternité."

Cum bonitas divina perfectiſſima ſit, non hoc modo dicitur, quod omnia a Deo proceſſerunt propter bonitatem ejus, ut ei aliquid ex creaturis accreſceret : ſed quia bonitatis eſt ut ſeipſam communicet prout poſſibile eſt, in quo bonitas manifeſtatur. Cum autem omnia bonitatem Dei participent in quantum habent eſſe, ſecundum quod diuturniora ſunt magis bonitatem Dei participant, unde & eſſe perpetuum ſpeciei dicitur divinum eſſe : bonitas autem divina infinita eſt; ejus igitur eſt ut ſe in infinitum communicet, non a quo determinato tempore tantum; hoc igitur videtur ad divinam bonitatem pertinere, ut creaturæ aliquæ ab æterno fuerint (*).

Il ne s'agit plus ni de l'éternité du monde, ni de ſa co-éternité, mais ſeulement de ſa co-exiſtence avec Dieu, dans l'ordre temporel. Je ſuis bien éloigné de penſer que la conſidération de la bonté divine ait la moindre force pour établir que les créatures ont toujours co-exiſté avec le Créateur.

D'abord, j'ai tout lieu de ſoupçonner qu'il y a de l'illuſion dans l'idée qu'on ſe fait de la prétendue bonté de Dieu. Je m'en ſuis ſuffiſamment expliqué. La bonté eſt une inclination à faire du bien: elle a pour premier élément la ſenſibilité de notre être. C'eſt une diſpoſition de notre ame qui par le ſentiment du plaiſir & de la douleur qu'elle a éprouvé à la préſence de certains objets, l'intéreſſe vivement au bien-être de ſes ſemblables, la porte naturellement à leur procurer des ſenſations agréables, & lui donne une répugnance pareille à

(*) *S. Thomæ Aq. Summa Catholicæ Fidei. Lib. II.*

les faire ſouffrir. La raiſon & le principe de cette inclination ſont dans la conſtitution de notre être, dans ſes rapports, ſes devoirs, ſon imperfection même. Rien de tout cela n'eſt dans Dieu: Dieu aura-t-il la bonté, ſans avoir les principes qui la conſtituent? Rien de tout ce qui fait la bonté ne convient à Dieu. Une bonté divine ſeroit une qualité monſtreuſe (*).

A ce faux principe de la bonté divine on en joint un autre, qui n'eſt pas plus vrai, concernant la fin de la création. On ſuppoſe donc, car on ne ſauroit le prouver, on ſuppoſe que Dieu créant l'univers & dans cet univers des créatures intelligentes & capables de ſentir la douleur & le plaiſir, ce ne peut être que pour leur faire du bien, conformément à ſa nature bienfaiſante.

Cette fin ne regarde que les créatures ſenſibles, capables de plaiſir: dès-lors elle eſt inſuffiſante pour rendre raiſon de l'enſemble de la création.

Enſuite, parmi les créatures ſenſibles, combien y en a-t-il qui gémiſſent ſous le poids du malheur? Si Dieu les a faites pour être heureuſes, il a manqué le but qu'il s'étoit propoſé.

Une troiſieme conſidération plus déciſive, c'eſt qu'il eſt au deſſous de Dieu d'agir pour une fin (†). Qu'on faſſe Dieu bon, juſte, ſage; il n'en ſera pas plus légitime de rapporter la création à ſa bonté, qu'à ſa juſtice, à ſa ſageſſe, ou à telle autre des perfections humaines qu'on lui donne dans un dégré dont leur eſſence les rend incapables. Encore moins ſera-t-il permis de s'en ſervir à prouver l'antiquité du monde.

(*) Voyez la cinquieme Partie, Chap. LXVI.
(†) Voyez là-même Chap. LXXI.

CHAPITRE XXVII.

Autre preuve tirée de la volonté de Dieu, également défectueuse.

ECOUTONS encore le ſubtil Théologien que nous avons déja cité plus d'une fois. Il eſt fécond en argumens qui ne prouvent rien, parce qu'ils ont pour principe une fauſſe ſuppoſition.

„ Un Etre, qui agit par ſa volonté, ne retarde „ point l'exécution de ce qu'il ſe propoſe de faire, „ à moins qu'il n'attende quelque préalable qui „ n'eſt pas encore, & dont il a beſoin pour agir: „ tel qu'eſt dans l'agent, une complettion de puiſ- „ ſance, ou l'éloignement d'un obſtacle qui en ar- „ rête l'énergie; ou tel qu'eſt hors de l'agent, la „ préſence de quelque perſonne devant qui il doit „ manifeſter ſa force, ou bien une occaſion plus fa- „ vorable que le temps préſent. Mais ſi la volonté „ eſt complette, & la puiſſance égale, ſans empê- „ chement ni défaut quelconque, l'effet ſuit néces- „ ſairement. Ainſi un membre ſe meut au gré de „ la volonté, s'il n'y a point d'obſtacle de la part „ de la puiſſance motrice, chargée d'exécuter ce „ mouvement. Cet exemple prouve ſenſiblement „ que quand on veut faire quelque choſe & qu'on „ ne le fait pas auſſi tôt, c'eſt pour une de ces „ deux raiſons: ſavoir, ou parce qu'on ne le veut „ pas réellement & d'une volonté complette, ou „ parce qu'on manque de puiſſance pour accomplir „ ce qu'on veut. Du reſte la volonté eſt complet- „ te, lorſqu'on veut abſolument, entiérement, in- „ dépendamment. La volonté eſt incomplette, „ lorſqu'on ne veut que conditionnellement à quel- „ que choſe qui n'eſt pas encore, ou dépendam- „ ment de quelque obſtacle qui arrête ſon effet.

„ Or il eſt certain que tout ce dont Dieu veut „ à-préſent l'exiſtence, il a éternellement voulu „ qu'il fût: car il ne peut ſurvenir de nouvelle dé„ termination dans la volonté de Dieu; ſa puis„ ſance auſſi n'a jamais été défectueuſe; jamais „ aucun obſtacle ne l'a empêchée d'opérer; on ne „ peut pas dire non plus que Dieu ait attendu quel„ que choſe pour produire le monde, puiſque lui „ ſeul eſt incréé. Il paroît donc néceſſaire que „ Dieu ait créé le monde de toute éternité."

Je joins toujours le texte pour que l'on juge de la fidélité de ma traduction.

Agens par voluntatem non retardat ſuum propoſitum exequi de aliquo faciendo, niſi propter aliquid in futurum expectatum quod nondum adeſt: & hoc quandoque eſt in ipſo agente, ſicut cum expectatur perfectio virtutis ad agendum, aut ſublatio alicujus impedientis virtutem; quandoque vero extra agentem, ſicut cum expectatur præſentia alicujus coram quo actio fiat; vel ſaltem cum expectatur præſentia alicujus temporis oportuni quod nondum adeſt. Si enim voluntas ſit completa, ſtatim potentia exequitur, niſi ſit defectus in ipſa: ſicut ad imperium voluntatis ſtatim ſequitur motus membri, niſi ſit defectus potentiæ motricis exequentis motum: & per hoc patet quod cum aliquis vult aliquid facere, & non ſtatim fiat, quod vel hoc fit propter defectum potentiæ qui expectatur removendus, vel quia voluntas non eſt completa ad hoc faciendum. Dico autem complementum voluntatis eſſe, quando vult hoc abſolute facere omnibus modis. Voluntas autem incompleta eſt, quando aliquis non vult facere hoc abſolute, ſed exiſtente aliqua conditione quæ nondum eſt, vel niſi ſubſtracto impedimento quod adeſt. Conſtat autem quod quidquid Deus nunc vult quod ſit, ab æterno voluit quod ſit: non enim novus motus voluntatis ei advenire poteſt, nec aliquis defectus vel impedimentum potentiæ ejus potuit adeſſe, vel aliquid aliud expectari potuit ad univerſalis creaturæ productionem, cum nihil aliud ſit increatum niſi ipſe ſolus . . .

Neceſſarium igitur videtur, quod ab æterno creaturam in eſſe produxerit (*)."

Réduiſons cet argument. Nous en ſentirons mieux le défaut.

Dieu a eu de toute éternité la volonté de créer le monde; la volonté de Dieu eſt efficace par elle-même: donc Dieu a créé le monde de toute éternité.

Je réponds ſimplement que Dieu n'a point eu de toute éternité la volonté de créer le monde, parce que Dieu n'a point de volonté, & n'en a jamais eu. Dire que Dieu veut, que Dieu a voulu, c'eſt lui ſuppoſer gratuitement une faculté de notre ame. Je l'ait dit: Vouloir, dans un Etre qui ſent & qui penſe, le ſeul capable de volonté, c'eſt préférer entre diverſes manieres d'être celle qu'il juge la meilleure, ſoit qu'il s'agiſſe de ſe fixer entre deux biens en choiſiſſant le plus grand, ou de ſe déterminer au moindre de deux maux, ſous quelque aſpect que ce ſoit. La volonté a néceſſairement un objet: l'Etre ne veut point ſans une raiſon de vouloir. L'objet de ſa volonté eſt un état préférable à l'état actuel; & la raiſon de vouloir, le motif du mieux. Il ne ſauroit ſe vouloir du mal. Ces premieres vérités nous conduiſent à juger, ſans beaucoup de peine, ſi un Etre fixé par la néceſſité de ſa nature à l'état le meilleur, qui non ſeulement n'en voit point de préférable au ſien, mais qui n'ignore pas qu'il n'y en a point & qu'il ne ſauroit y en avoir, peut avoir une volonté ou non. S'il en avoit une, elle ſeroit ſans objet & ſans motif. S'il pouvoit en avoir une, elle pourroit être ſans objet & ſans motif; cela répugne à ce que l'on connoit de la faculté de vouloir. Celui, pour qui il ne peut

(*) *S. Thoma Aq. Summa Catholica Fidei. ibid.*

y avoir qu'une ſeule maniere d'être, celle qu'il a, ne peut choiſir entre pluſieurs, encore moins exécuter un choix impoſſible (*).

CHAPITRE XXVIII.

L'effet doit co-exiſter avec la cauſe, auſſi-tôt que la cauſe, lorſqu'elle eſt complette de ſa nature, c'eſt-à-dire lorſqu'elle a néceſſairement dans ſoi tout ce qu'il lui faut pour produire ſon effet.

On ne conçoit pas ce qui pourroit arrêter l'énergie de la cauſe dans une telle circonſtance, ce qui pourroit ſuſpendre ſon action, lorſqu'elle eſt complette de ſa nature, lorſqu'elle a néceſſairement dans ſoi tout ce qu'il lui faut pour agir. Alors il exiſte une raiſon ſuffiſante de la production de l'effet; & il eſt impoſſible qu'il exiſte une raiſon ſuffiſante d'un effet quelconque, & que cet effet n'exiſte pas. Car l'eſſence de la cauſe eſt de produire ſon effet dès qu'il ne lui manque rien de ce dont elle a beſoin pour cela. Si elle a toujours été complette; elle a du produire ſon effet dès le commencement, dès qu'elle a été.

Le philoſophe ſe trouve donc obligé de choiſir entre ces deux alternatives: ou il doit ſoutenir que Dieu n'eſt pas une raiſon éternelle ſuffiſante de l'exiſtence du monde; ou convenir que le monde a exiſté *dès que* Dieu lui-même a été, s'il eſt permis de s'exprimer ainſi en parlant d'un Etre qui n'a point eu de commencement.

Dieu eſt la cauſe unique, cauſe complette, éternellement & eſſentiellement complette, ayant dans ſoi, par la néceſſité de ſon être, tout ce qu'il faut

(*) Voyez la cinquieme Partie, Chap. LXXIX.

pour produire ſon effet qui eſt le monde. Il eſt donc impoſſible que Dieu ſoit ſans que le monde exiſte; que Dieu ait été ſans que le monde exiſtât.

Nous ne connoiſſons point, dans l'ordre de la Nature, de cauſe complette & efficace par elle-même. Tout ce que nous appellons de ce nom, eſt un inſtrument mis en jeu par un autre inſtrument, lequel agit lui-même par l'impreſſion d'un troiſieme, qui eſt encore mis en action par un autre. De-là les cauſes de cet ordre ont beſoin de certains préalables pour produire leurs effets, de ſorte qu'il nous ſemble qu'elles exiſtent avant eux. Il y a peut-être de l'illuſion dans cette apparence. La cauſe n'eſt telle que quand elle eſt en état de produire ſon effet. Il eſt vrai que la cauſalité nous échappe: nous ne voyons pas cette énergie intérieure en vertu de quoi un phénomene ſe fait accompagner d'un autre. Peut-être auſſi n'y a-t-il rien de tel dans la Nature. Au moins nous ne doutons pas que la cauſe ne produiſe ſon effet, dès qu'elle eſt en état de le faire: nous ne doutons pas que, dès qu'il y a cauſalité, l'effet ne co-exiſte auſſi-tôt. Si le ſoleil, par exemple, avoit été fait ſubitement tel qu'il eſt, la lumiere qui en eſt l'effet ſeroit auſſi ancienne que lui, & auroit toujours co-exiſté avec ſa cauſe, le globe ſolaire, qui auroit eu dès le commencement tout ce qu'il falloit pour être lumineux, ou produire la lumiere.

Mais il eſt, hors de la Nature, une cauſe réellement & proprement dite, qui a dans ſoi le principe de ſon énergie, qui porte dans ſon eſſence complette, la raiſon prochaine, ultérieure, ſuffiſante, de la production de ſon effet. Une cauſe eſſentiellement telle, néceſſairement telle, éternellement telle, ne pouvoit pas être ſans ſon effet.

CHAPITRE XXIX.

Dieu eſt, Dieu a éternellement été la raiſon ſuffiſante de l'exiſtence de la Nature.

Donc la Nature a exiſté dès que Dieu lui-même a été.

Donc la Nature a toujours co-exiſté avec ſon Auteur.

DIEU eſt la raiſon ſuffiſante de l'exiſtence de la Nature, & il l'a éternellement été, puiſque Dieu n'eſt que ce qu'il a éternellement été. Donc la Nature a exiſté dès que Dieu lui-même a été; j'entends que Dieu n'a point été avant la Nature & ſans la Nature, quoiqu'il ſoit au deſſus de la Nature.

On ne m'accuſera pas de mettre une ſorte d'iſochroniſme entre l'exiſtence de Dieu & la durée de la Nature, ſur ce que je dis: La Nature a exiſté *dès que* Dieu lui-même a été. J'explique ſuffiſamment ma penſée pour ne laiſſer aucune équivoque. La maniere d'être de Dieu n'eſt point temporelle comme la durée de la Nature. Quoique la Nature ait exiſté dès que Dieu lui-même a été, il ne s'enſuit pas que l'exiſtence de l'un & celle de l'autre aient un élément commun, ni qu'elles ſoient parties d'un même point.

Le temps & l'éternité n'ont rien de commun. Seulement l'éternité n'a pas été avant le temps; en ce ſens, on peut avancer que le temps a été dès l'éternité, quoique hors de l'éternité: & non pas qu'il eſt éternel. Le ſens de ces expreſſions eſt très différent. La premiere ſignifie uniquement que dès l'éternité de la cauſe, ſon effet a exiſté hors d'elle dans un ordre temporel. La ſeconde feroit entendre que l'effet eſt co-éternel avec la cauſe, tandis qu'il ne lui appartient pas de partager avec elle, ni ſon éternité, ni aucun autre de ſes attributs divins.

CHAPITRE XXX.

Solution de quelques objections.

M'OBJECTERA-T-ON que, ſelon moi, l'éternité n'ayant pas été avant le temps, le temps & l'éternité ont au moins cela de commun, qu'ils ſont auſſi anciens l'un que l'autre?

C'eſt une vaine chicane que j'ai déja prévenue. L'éternité n'eſt pas une ſuite de momens infinis en nombre, ni un temps infini, mais une exiſtence ſimple, immobile, où il n'y a ni ancien ni nouveau. On riſquera toujours de s'égarer dans de vaines ſubtilités, lorſqu'on voudra juger par comparaiſon de choſes hors de tout parallele.

Inſiſtera-t-on, en diſant que je fais le temps égal en durée à l'éternité puiſque celle-ci n'a pas été avant le temps?

Mais quelle égalité peut-il y avoir entre une durée temporelle, ſucceſſive, compoſée de momens diſtincts, & une exiſtence ſimple, immobile, indiviſible? Peut-il y avoir de l'égalité entre deux ordres de choſes qui different du tout au tout, qui n'ont ni rapport, ni proportion?

Le temps a été dès l'éternité. Ce n'eſt pas à dire que le temps correſpond à l'éternité, que l'éternité correſpond au temps. Comment ſe correſpondroient-ils? Ce ſont des incommenſurables, & bien plus incommenſurables encore que les quantités géométriques auxquelles on donne ce nom. Deux incommenſurables en géométrie ſont au moins deux quantités; au-lieu qu'en voulant mettre en paralelle le temps & l'éternité, on compare une quantité à ce qui n'eſt point quantité, à ce qui eſt hors de l'ordre des quantités. On auroit tort de ſe repréſenter le temps & l'éternité ſous l'image de deux

lignes paralleles qui, parties d'une même hauteur, ſe prolongent avec une égale proportion. Quand à ces deux lignes paralleles on en ſubſtitueroit deux autres incommenſurables, la comparaiſon ne ſeroit pas encore admiſſible. Si l'on peut ſe figurer le temps & les momens qui le compoſent, comme une grande ligne formée de la répétition multipliée du premier point élémentaire, cette figure n'eſt pas applicable à l'éternité dont il n'y a ni type ni ſymbole dans la Nature.

Je fais remonter l'origine du monde juſqu'à l'éternité de Dieu, & je ne vois pas qu'on puiſſe la fixer en deçà ſans lui ôter de ſa durée réelle. Je n'ai garde auſſi de faire entrer cette durée dans l'ordre de l'éternité.

La manie des abſtractions confond les choſes les plus diſparates. L'éternité eſt l'exiſtence éternelle de Dieu, & n'eſt rien hors de Dieu, non plus que le temps, ou la durée du monde, n'eſt rien hors du monde. En ſe tenant à ces notions préciſes & lumineuſes, on concevra comment Dieu a été éternellement créateur, ſans que pour cela le monde ſoit co-éternel avec ſon Auteur. Bien que Dieu ait éternellement donné l'exiſtence au monde, il ne lui a pourtant pas donné une exiſtence éternelle qui répugnoit à une eſſence créée.

On ne confondra plus ces expreſſions, *exiſter de toute éternité* (*ab æterno*), & *être éternel*. La premiere ſignifie ſimpliment à l'égard du monde *exiſter dès l'éternité* même de Dieu, hors de cette éternité, ce qui n'eſt pas *être éternel*, comme tant de ſavans l'ont dit & entendu, ne diſtinguant pas aſſez l'exiſtence de Dieu de la durée du monde, au moins dans la maniere dont ils s'énonçoient. Et ſi l'on conſidere combien d'erreurs en métaphyſique ont eu pour cauſe l'abus des mots, on ſentira combien il importe de s'exprimer avec l'exactitude la plus préciſe.

CHAPITRE XXXI.

Autre objection & réponses.

Objection.

„ *Dieu eſt la cauſe ſuffiſante de la production des créa-*
„ *tures: or cette cauſe ſuffiſante de la production des*
„ *créatures eſt éternelle; il faut donc que les créatu-*
„ *res, qui ſont l'effet de cette cauſe, ſoient éternelles*
„ *comme elle*" (*).

Premiere Réponse.

Dieu eſt la cauſe ſuffiſante de la production des créatures: or cette cauſe ſuffiſante de la production des créatures eſt incréée; il faut donc que les créatures qui ſont l'effet de cette cauſe, ſoient incréées comme elle.

Cette réponſe eſt ſans réplique. Car l'éternel eſt l'incréé.

Seconde Réponse.

La cauſe ſuffiſante d'un effet quelconque n'exiſte point ſans ſon effet. S'enſuit-il que l'effet doive avoir toutes les qualités, tous les attributs de la cauſe? Dans ce cas, l'effet ſeroit la cauſe même, & pourtant l'effet ne ſauroit être que l'effet.

Le

(*) On pourroit croire que je fais moi-même ces objections. Il n'en eſt pourtant aucune qui ne m'ait été propoſée de vive voix, ou qui ne ſoit tirée de quelque ouvrage connu. Celle-ci ſe trouve dans les Remarques du Marquis d'Argens ſur Ocellus de Lucanie.

Digitized by Google

Le propre de la cauſe créatrice eſt de faire exiſter hors d'elle un autre ordre de choſes, l'ordre temporel des créatures : car, pour l'ordre éternel, elle le remplit elle ſeule. Il répugne donc & à l'eſſence de la cauſe ſuffiſante du monde, & à celle du monde, effet de cette cauſe ſuffiſante, qu'il ſoit éternel comme elle.

Je ne m'arrêterai plus à répondre. Je prouverai directement ce que j'ai à dire, & en le prouvant j'établirai les principes propres à réſoudre les difficultés qu'on pourroit m'objecter.

CHAPITRE XXXII.

Le Monde eſt un effet de la nature de Dieu.

Le monde n'eſt point un effet de la bonté de Dieu. Dieu n'eſt pas bon. Quand il le ſeroit, l'enſemble des créatures ne pourroit être rapporté à ſa bonté dans les principes de la raiſon, encore moins dans ceux de la religion, celle-ci nous faiſant connoître des maux ſurnaturels, au-delà des miſeres naturelles.

La production des créatures n'eſt point un effet de la volonté de Dieu. Dieu n'eſt point un agent volontaire, ni libre. Dieu n'auroit pas pu ſe diſpenſer de créer le monde, ni en retarder la création, ni le faire d'une autre maniere. Une telle volonté, une telle liberté ſeroient des imperfections dans Dieu.

Mais la cauſe eſt eſſentiellement créatrice, & le monde eſt un effet de la nature de Dieu.

„ A parler à la rigueur, dit un célebre défenſeur „ du caractere moral de la Divinité, Dieu n'a fait „ des créatures que pour agir conformément à ſa „ Nature toute-parfaite, qui le demandoit ainſi. „ C'eſt-là le principe de toutes les actions de Dieu, „ car comme rien ne le peut contraindre d'agir

„ contre ſes attributs, rien auſſi ne peut l'empê-
„ cher de s'y conformer dans ſes actions. L'Ecri-
„ ture néanmoins nous repréſente quelquefois Dieu
„ agiſſant *pour ſa gloire*, non que ce ſoit ſon prin-
„ cipal but, que de s'attirer l'admiration & les
„ louanges des créatures (car c'eſt-là ce qu'on ap-
„ pelle la gloire de Dieu parmi les hommes), mais
„ parce qu'en allant à ſa fin, qui eſt d'agir comme
„ ſes perfections le demandent, il s'attire néceſſai-
„ rement l'admiration, & les louanges de tout ce
„ qu'il y a de créatures intelligentes qui font un
„ bon uſage de leur raiſon. Il impoſe même ce de-
„ voir aux hommes, comme tout-à-fait néceſſaire,
„ non qu'il ait beſoin de leur encens, ou que cela
„ puiſſe augmenter ſon bonheur; mais pour les
„ faire agir d'une maniere conforme aux lumieres
„ qu'il leur a données, & les rendre heureux par-
„ là; car ni un particulier, ni un peuple ne ſau-
„ roit être heureux, ſans rendre à Dieu les hon-
„ neurs qui lui ſont dus, comme on le montreroit,
„ ſi cela étoit néceſſaire. Ainſi agir pour ſa gloire,
„ & pour exercer ſa bonté ſont des fins qui ne ſe
„ contrediſent point l'une l'autre (*)."

Mr. le Clerc développe ainſi la penſée de Cudworth qui avoit dit que la raiſon pour laquelle Dieu avoit créé le monde, étoit uniquement pour communiquer les effets de ſa bonté à des créatures qui en puſſent jouir; que c'étoit là proprement la gloire de Dieu, & qu'en ce ſens Dieu avoit tout fait pour ſa gloire, & tout par bonté (†).

Ainſi faire tout pour ſa gloire, & tout faire par bonté, c'eſt une ſeule & même choſe, ſelon ces deux ſavans Théologiens. Mais, ſuivant le premier, dire que Dieu a fait des créatures pour ſa gloire, ou par bonté pour les rendre heureuſes, c'eſt parler

(*) Bibliotheque Choiſie par Jean le Clerc. Tome IX.
(†) La-même, & Syſtême Intellectuel de Cudworth, Chap. V. Sect. V.

improprement, parce qu'à la rigueur, Dieu n'a fait des créatures que pour agir conformément à sa nature toute-parfaite qui le demandoit ainsi, tel étant le principe de toutes les actions de Dieu. Mon dessein n'est pas de tirer avantage de ce passage unique, pour faire rendre témoignage au sentiment que je soutiens, par ceux qui en ont eu un tout opposé. L'autorité n'est ici, ni à craindre, ni à rechercher. La nature toute-parfaite de Dieu, selon le Clerc, Cudworth, & tant d'autres, est l'intelligence, la sagesse, la bonté, & les autres attributs dont ils chargent la Divinité; & moi, j'estime toutes ces qualités incompatibles avec la nature divine. Ils peuvent dire que Dieu n'a fait des créatures que pour agir conformément à sa nature toute-parfaite, & soutenir encore que Dieu en créant s'est proposé pour but la manifestation de ses attributs, de sa sagesse, de sa bonté, &c. ce qui est véritablement agir pour sa gloire. Pour moi, je serois très fâché que l'on confondît ce sentiment avec le mien, sous prétexte d'une vaine équivoque qu'on voudroit y mettre, ou qu'on y mettroit sans le vouloir. Je ne présume pas de connoître assez la nature divine pour la détailler comme ils font. Dieu me paroît naturellement & essentiellement créant. Il est de l'essence de Dieu de créer. C'est en ce sens que je dis que le monde est un effet de la nature de Dieu, de sorte qu'il y a de la contradiction à supposer Dieu existant sans le monde.

On nous donne des idées bien basses de ce grand Etre. On nous le représente comme existant de toute éternité, seul, sans que le monde & rien du monde soit, ni pour la forme, ni pour la matiere: on lui fait concevoir le projet de faire un monde; mais il n'exécute ce projet qu'après une éternité. Il l'exécute enfin; & pourquoi? Ici l'on est fort embarrassé à lui trouver un motif digne de lui. C'est uniquement parce qu'il le veut, disent les uns. Cependant la volonté annonce toujours quelque man-

quement dans l'Etre où elle ſe trouve: la volonté tend à quelque choſe, & elle ne tend qu'à ce qui manque à l'Etre qui veut: „ Une ſimple volonté „ ſans aucun motif eſt une fiction non ſeulement „ contraire à l'eſſence de Dieu, mais encore chi„ mérique, contradictoire, incompatible avec la dé„ finition de la volonté (*)". Suppoſons que Dieu crée parce qu'il le veut; il ne le vouloit donc pas; avant qu'il créât, ou ſa volonté étoit imparfaite, inefficace Qu'eſt ce qui l'a complettée? Si la puiſſance & la volonté ne lui manquoient pas dans l'éternité antérieure, lorſqu'il exiſtoit ſeul, qu'attendoit le monde pour exiſter? Car enfin, s'il ne manquoit rien du côté de Dieu pour faire exiſter le monde, le monde devoit être, ou il réſiſtoit à l'être que Dieu vouloit lui donner. D'autres aiment mieux dire que Dieu a produit des créatures par un principe de bienfaiſance. Et pourquoi ce principe a-t-il été une éternité ſans opérer? Etoit-il moins fort alors, que lorſque Dieu créa? Pourquoi a-t-il eu un ſuccès ſi incomplet? Une partie des créatures eſt miſérable: eſt-ce un effet de la bonté infinie? Dieu a voulu manifeſter ſa gloire & ſes divines perfections. Homme, de quel front oſes-tu imputer à Dieu ton orgueil & ta volonté? Quelle créature peut voir la gloire de Dieu, & comprendre ce qu'il eſt? . . . Dieu crée; il met la main à l'œuvre comme un vil artiſan, & après avoir travaillé toute la ſemaine, il ſe repoſe le ſeptieme jour.

Qui ne ſent que ce tableau eſt pris des mœurs, des inclinations & des vaines conceptions de l'homme? Qu'il me ſoit permis de le dire, ſans manquer de reſpect pour les ſavans & pieux perſonnages qui nous ont laiſſé, dans ces notions de la Divinité, des monumens immortels de la foibleſſe de l'entendement humain.

(*) Leibnitz, Lettres au Dr. Clarke.

Dieu a créé le monde parce qu'il étoit de ſon eſſence de le créer. Un principe eſſentiellement actif, ne peut être dans l'inaction. Une cauſe eſſentiellement créatrice ne peut être ſans créer, pas plus que d'être ſans ce qui la conſtitue ce qu'elle eſt.

„ Dieu étant tout parfait, on ne peut pas con-
„ cevoir qu'il ait jamais été ſans agir: car l'excel-
„ lence de chaque Etre propre à agir, conſiſte en
„ ſon opération. Ainſi une nature parfaite doit être
„ non ſeulement propre à agir, mais doit agir de
„ néceſſité, parce que cela eſt renfermé dans ſon
„ eſſence. Avoir le pouvoir de faire tout, & néan-
„ moins ne rien faire, ſeroit plutôt une poſſibilité
„ de perfection, qu'une perfection même. Si donc
„ nous voulons nous former une idée de Dieu auſſi
„ étendue qu'il nous eſt poſſible, il faut que nous
„ regardions Dieu non ſeulement, comme un Etre
„ éternel, mais auſſi comme un Etre qui agit de
„ toute éternité (*)."

Il n'y a que fort peu de choſes à changer à ce texte pour avoir l'expoſition préciſe de ce que je penſe ſur l'origine du monde.

Dès que l'on convient que la puiſſance créatrice eſt une appartenance de la Divinité, on ne peut pas concevoir que Dieu ait jamais été ſans créer: car l'excellence d'un Etre capable de créer conſiſte dans l'exercice de cette puiſſance. Ainſi une nature créatrice doit créer de néceſſité, parce que cela eſt renfermé dans ſon eſſence. Avoir la puiſſance de créer & ne pas créer, ſeroit plutôt une poſſibilité de perfection, qu'une perfection même. Si donc nous voulons ne pas déroger à ce que la raiſon nous permet de concevoir du principe créateur, il faut que nous regardions Dieu non ſeulement comme un Etre éternel, qui a éternellement la puiſſance

(*) Bibliotheque choiſie, Tome I. page 235.

de créer, mais auſſi comme un Etre qui crée de toute éternité, eſſentiellement & néceſſairement.

Tout ce que Dieu eſt, il l'eſt par la néceſſité de ſon être. Il n'y a rien d'accidentel ni de contingent dans Dieu. D'où lui ſeroit venue la vertu créatrice, s'il ne l'avoit pas par l'excellence ou la néceſſité de ſon être? Or, je vous le demande, qu'eſt-ce qu'un Etre eſſentiellement & néceſſairement créateur, & qui ne crée pas?

Dieu ne ſauroit être eſſentiellement & néceſſairement créateur, ſans être eſſentiellement & néceſſairement créant. Si Dieu ne crée pas par la néceſſité de ſa nature, l'acte de la puiſſance créatrice n'eſt pas de l'eſſence de Dieu, & s'il n'eſt pas de l'eſſence de Dieu, il eſt incompatible avec cette même eſſence. Dieu a exiſté complettement de toute éternité; & tout ce que ſon Etre ne renferme pas néceſſairement, il l'exclut néceſſairement. Il n'y a pas de milieu. On ne ſauroit penſer autrement d'un Etre néceſſaire, immuable, un & ſimple, qui ne perd & n'acquiert rien. La nature néceſſaire de Dieu eſt le principe de ſon exiſtence & de celle qu'il produit hors de lui.

L'exercice de la puiſſance créatrice eſt-elle donc ſi néceſſaire dans Dieu, qu'il n'ait pu le ſuſpendre? Autant vaudroit demander ſi Dieu a joui éternellement de la plénitude de ſon être? Ou, ſi la plénitude de ſon être conſiſte dans l'exercice plein & entier de toutes ſes puiſſances? Ou, ſi Dieu peut à ſon gré étendre & reſſerrer ſon être? Ces queſtions ne ſouffrent pas la moindre difficulté. Ceux qui ont de la peine à les réſoudre, doivent s'en prendre à la malheureuſe habitude qu'ils ont contractée de juger Dieu ſur le plan de l'imbécillité humaine.

Nous ſuppoſons dans Dieu des puiſſances & des facultés, avec la volonté de les exercer, ou de ne les pas exercer, & de plus la liberté de les exercer à ſon choix, de telle ou de telle autre façon. Mais, ſi je ne me trompe, telle eſt la nature de

l'Etre contingent qui n'exiſte pas par ſa propre vertu, dont l'exiſtence eſt ſucceſſive parce que les puiſſances de ſon corps, comme celles de ſon ame, ſe développent ſucceſſivement, & dont les facultés peuvent être modifiées, excitées ou empêchées, retardées ou hâtées dans leur action, ſuivant les raiſons & les accidens dont elles éprouvent l'influence. Il n'en eſt pas ainſi de Dieu, cet Etre qui exiſte par la néceſſité de ſa nature, dont tout l'être eſt néceſſaire, & en même temps un & ſimple. La néceſſité, l'unité, la ſimplicité de ſa nature n'admettent point une puiſſance ſéparée de ſon effet, une puiſſance qui n'agit pas. Rien n'eſt en puiſſance dans un Etre qui eſt éternellement tout ce qu'il peut être, qui exiſte éternellement ſelon toute la vertu de ſon eſſence.

Ces idées s'éloignent beaucoup des notions communes que l'on a données juſques-ici de l'Etre créateur. Elles ne ſont pas à la portée du vulgaire; il faut de l'attention, de la force & de la liberté d'eſprit pour en ſaiſir le vrai. J'eſpere au moins que les ſavans à qui je les propoſe, voudront bien les examiner.

CHAPITRE XXXIII.

La production des créatures étant un effet de la nature de Dieu, Dieu n'auroit pas exiſté ſelon toute l'étendue de ſa nature, s'il eût exiſté ſans créer.

DIEU crée comme il exiſte, par ſa nature néceſſaire. Si par impoſſible, Dieu eût été ſans créer, il n'auroit pas été ſelon toute la plénitude de ſon eſſence. Il eut manqué quelque choſe à ſon être, ſavoir l'exercice ou l'acte de ſon pouvoir créateur.

Dès-lors cet effet de la cauſe eſt néceſſaire par la néceſſité même de la cauſe.

Le grand privilege de l'eſſence divine n'eſt pas ſeulement d'exiſter néceſſairement, mais encore de faire exiſter néceſſairement une autre Nature hors d'elle: vérité ſublime qui, ce me ſemble, n'a pas été aſſez bien compriſe juſques-ici. On a regardé la création comme un effet contingent, accidentel, & fort indifférent à l'eſſence du principe créateur, ce qui répugne dans les termes. Dans ce ſyſtême chimérique, le monde auroit pu être éternellement poſſible, ſans exiſter jamais, & la puiſſance créatrice, éternellement créatrice, ſans jamais créer. Eſt-il donc poſſible que la raiſon ſuffiſante de l'exiſtence du monde ſoit, ſans faire exiſter le monde?

CHAPITRE XXXIV.

Dieu eſt néceſſaire par ſon eſſence.

Le Monde eſt néceſſaire par l'eſſence de Dieu.

Il faut bien diſtinguer ces deux manieres d'exiſter néceſſairement. La nature divine ne peut pas être ſans donner l'exiſtence au monde. Dieu eſt par la néceſſité de ſa nature, & le monde exiſte par la néceſſité de la nature de l'Etre eſſentiellement créant. Dieu a dans ſa nature néceſſaire, la raiſon de ſon exiſtence, & la raiſon de l'exiſtence du monde. De ſorte que le monde, néceſſaire par Dieu, n'eſt pourtant pas néceſſaire, comme Dieu, par une néceſſité intrinſeque, par la néceſſité de ſa propre nature, mais uniquement par la néceſſité de la nature d'un autre. Voilà ce qui met une diſtance infinie entre

Dieu & le monde à cet égard, & d'où découlent toutes les autres différences.

L'Etre incréé a le principe de son existence dans soi, dans la nécessité de son essence; au lieu que l'Etre créé, bien que nécessairement créé parce qu'il est de l'essence d'un autre Etre de le créer, est insuffisant, par lui seul, pour exister: il existe dépendamment de l'Etre qui le fit produit.

CHAPITRE XXV.

Si l'on peut dire que l'existence du Monde soit nécessaire à l'existence de Dieu?

Les Platoniciens qui ont pensé que Dieu avoit eu besoin des créatures pour répandre sur elles les faveurs de sa bienfaisance, ont du soutenir que l'existence du monde étoit nécessaire à l'existence de Dieu; le caractere bienfaisant de Dieu sans lequel il n'est pas, selon eux, exigeant un sujet pour en recevoir les influences; en faisant honneur à sa bonté, ils dégradoient la perfection de sa nature divine.

Je ne me rendrai pas complice de la même indiscrétion. Il est bien question de besoin. Quoique la cause complette & suffisante d'un effet ne puisse être sans produire cet effet, dira-t-on pour cela que la production de cet effet est nécessaire pour faire exister la cause, qu'elle a besoin de cet effet pour exister? Quel verbiage! C'est l'effet qui doit son existence à la cause. Quoique la cause soit nécessitée à produire son effet, cette nécessité ne vient pas de l'effet, elle est toute entiere dans la nature de la cause. L'existence de la cause est nécessaire à celle de l'effet, & non réciproquement, parce que l'effet dépend de la cause, & non la cause de l'effet.

L'eſſence divine n'exige rien. Je croirois m'exprimer très improprement ſi je diſois que la nature de Dieu exigeoit qu'il créât, comme on a avancé que ſa volonté bienfaiſante demandoit qu'il donnât l'être à des créatures ſenſibles pour leur faire du bien. L'eſſence divine eſt & a été éternellement complette, ſans imperfection, ſans exigence quelconque. Il eſt de l'eſſence divine de créer, comme il eſt de cette eſſence d'exiſter. Si l'on dit, à cauſe de cela, que l'eſſence divine exigeoit l'exiſtence pour elle & pour les créatures qu'elle a produites, je ne m'y oppoſe pas, mais je me garderai bien d'obſcurcir ainſi, par des expreſſions pour le moins incorrectes, des matieres déja trop abſtraites qui, pour être compriſes, doivent être traitées avec clarté & préciſion.

CHAPITRE XXXVI.

L'exiſtence du Monde ne complette point l'être de Dieu, pas plus que la Nature créée ne complette la Nature incréée.

A MONSIEUR N....

Je vous ai dit: „ Le monde eſt un effet néceſſaire de l'eſſence divine eſſentiellement créatrice. Dieu n'auroit pas exiſté ſelon toute l'étendue de ſon être, ſi, par impoſſible, Dieu eût été ſans créer. Alors quelque choſe auroit manqué à ſon être, ſavoir l'exercice ou l'acte de ſa vertu créatrice (*)". Sur ces propoſitions, vous m'avez ſoupçonné de favoriſer le Spinoziſme. Liſez les éclairciſſemens contenus dans les deux Chapitres précédens, & vous

(*) Voyez ci-devant Chap. XXXIII.

me rendrez la juſtice qui m'eſt due, & que j'ai droit d'attendre de votre amitié.

Non, mon ami, l'exiſtence du monde ne complette point l'être de Dieu : la Nature créée ne complette point la Nature incréée. Il faudroit falſifier tout ce que j'ai dit pour en inférer aucune de ces deux conſéquences.

Premiere Proposition.

L'exiſtence du Monde ne complette point l'être de Dieu.

Puiſqu'il eſt de l'eſſence de Dieu de créer, on peut croire que l'exercice de la vertu créatrice, l'acte par lequel Dieu crée, ſi c'en eſt un, complette l'être ou la nature de Dieu, en ce ſens que Dieu n'exiſteroit pas complettement s'il exiſtoit ſans créer, ce qui ne ſignifie autre choſe, ſinon que cet acte eſt de la nature de Dieu. Mais qu'il y a loin de-là au ſyſtême qui feroit entrer l'exiſtence des créatures dans l'être de Dieu pour le completter!

Si Dieu crée par la néceſſité de ſon être, il crée néceſſairement auſſi hors de ſon être, lequel ne peut recevoir ni augmentation, ni complément de l'exiſtence des créatures, qui n'a aucune analogie avec lui, & eſt d'un ordre infiniment diſtant de celui qu'il remplit. Je m'en ſuis expliqué nettement & ſans tergiverſation.

On ne doit pas confondre l'acte ſimple qui fait exiſter le monde, avec l'exiſtence du monde. Cet acte, s'il eſt permis de lui donner ce nom, eſt de Dieu, de l'être de Dieu ; mais l'exiſtence du monde n'en eſt pas. Elle en vient ſeulement, comme l'effet vient de la cauſe. Du reſte elle forme un tout autre ordre de choſes, & n'a aucune proportion avec l'être de Dieu : elle ne ſauroit donc lui être appropriée en qualité de complément.

SECONDE PROPOSITION.

La Nature créée ne complette point la Nature incréée.

Ce qu'on vient de lire de l'exiſtence du monde par rapport à l'être de Dieu, s'applique de ſoi même à la Nature créée conſidérée en oppoſition à la Nature incréée.

Il eſt eſſentiel à Dieu de créer: c'eſt-à-dire qu'il eſt de l'eſſence divine de faire exiſter hors d'elle une autre Nature toute différente. Cela prouve, ſi l'on veut, que l'eſſence divine exiſteroit incomplettement, pour ainſi dire, ſi elle ne déployoit pas ſa vertu créatrice, & ſi elle ne faiſoit pas exiſter hors d'elle une autre Nature, qui eſt le monde. Cela prouve auſſi que la Nature créée eſt incapable de compléter la Nature incréée & toute-parfaite, puiſqu'il eſt de la Nature incréée que le monde ſoit hors d'elle & d'une eſſence toute différente.

C'eſt un axiôme parmi les Géometres qu'une quantité ne peut croître par l'addition de quantités d'un ordre inférieur au ſien. L'infini ne croît point par des finis, & l'infini du ſecond ordre ne ſauroit croître non plus par un ou pluſieurs infinis du premier ordre. L'axiôme a la même force en Métaphyſique; de ſorte qu'il eſt métaphyſiquement & géométriquement vrai que la Nature incréée ne reçoit ni accroiſſement, ni complément, de la Nature créée.

CHAPITRE XXXVII.

La production du Monde eſt un effet néceſſaire de la Cauſe unique & ſuprême: de quelle eſpece eſt cet effet?

Il faudroit connoître la nature de la cauſe, & comprendre ce que c'eſt que la vertu créatrice, pour ſavoir de quelle eſpece eſt ſon effet. L'homme ſage

n'entreprendra point de ſonder les profondeurs de l'eſſence divine : il lui ſuffit que l'acte ou l'effet de la cauſe unique & ſuprême, tienne à ſa nature, pour ſe ſoumettre à ignorer l'intrinſeque de cet acte ou effet.

Le monde n'eſt point une expanſion de la ſubſtance de Dieu, ni une émanation de ſon eſſence, mais une production néceſſaire de la nature de Dieu, un Etre tout différent de Dieu que Dieu a produit, qu'il a créé, qu'il a fait exiſter. Et de quelle eſpece eſt cette production? qu'eſt-ce que cette création? Comment un Etre peut-il en faire exiſter un autre?

Je traite de l'origine de la Nature créée, de ſon antiquité, de ſa durée; & non de l'eſſence du principe créateur. Le monde n'a point de puiſſance telle que celle qui donne l'être : & il ne nous montre point d'effet qui reſſemble à la création. Auſſi je penſe que les mots, *production*, *création*, expriment imparfaitement l'opération du principe qui donne l'exiſtence: cette opération eſt ineffable auſſi bien qu'incompréhenſible.

Ce que nous connoiſſons de la Nature créée nous ſuffit pour concevoir qu'elle n'a point dans elle la raiſon ſuffiſante de ſon exiſtence. Cette raiſon ſuffiſante de l'exiſtence du monde eſt donc quelque choſe au-delà du monde : c'eſt tout ce que nous découvrons de l'Etre qui le fait exiſter, ſans pénétrer l'intrinſeque de la vertu par laquelle il le fait exiſter.

Je l'avois dit dès le commencement de cet Ouvrage : Dieu ne nous eſt connu que comme cauſe, ou raiſon ſuffiſante de l'exiſtence des créatures. Au moins, mes lectures, mon attention à écouter les philoſophes, mes illuſtres maîtres, & les méditations les plus aſſidues, ne m'en ont pas appris davantage.

„ gation à lui rendre grace eſt d'une toute autre „ force, leur reconnoiſſance eſt d'une toute autre „ vivacité, & leur admiration pour ſa bonté s'éleve „ à des mouvemens d'un tout autre dégré, quand „ elles viennent à penſer qu'il ne tenoit qu'à lui „ de ne les point produire."

Ainſi parle l'homme qui meſure la gloire de Jehova à la petiteſſe de ſes vues. J'ai cru moi-même, pendant un temps, que Dieu avoit créé le monde par une volonté, par un choix parfaitement libre. Je le croyois ſur la foi des Docteurs. J'ai compris depuis que les Docteurs étoient hommes & ſujets à l'erreur, autant ou plus que nous autres qui examinons & doutons, ſans dogmatiſer. Une analyſe exacte de ce qui conſtitue la volonté & la liberté m'a démontré que ces qualités toutes humaines ne pouvoient appartenir à la Divinité ; & qu'ainſi le monde n'étoit point un effet d'un choix parfaitement libre du Créateur. D'ailleurs Dieu n'étant ſoumis à aucun pouvoir, à aucun deſtin, n'a point créé *forcément* le monde. Il reſte donc à conclure que Dieu a créé parce qu'il étoit de ſa nature de créer, tout comme Dieu n'exiſte ni librement, ni forcément, mais parce qu'il eſt de ſa nature d'exiſter.

„ Dieu n'a beſoin de quoi que ce ſoit, le Par-
„ fait infini ſe ſuffit à lui-même."

D'accord : cela dit-il qu'il ne ſoit pas de la nature de Dieu de créer? Au contraire, ſi la puiſſance créatrice eſt une perfection, ſi l'exercice de cette puiſſance eſt quelque choſe de grand, de parfait, de divin, ce dont on ne ſauroit diſconvenir, cette puiſſance ainſi que ſon acte doivent entrer dans l'eſſence divine, ſans quoi elle ne ſeroit pas infiniment parfaite, il lui manqueroit une perfection infinie, celle de créer. Dieu donc, parce qu'il eſt le Parfait infini, doit être éternellement & eſſentiel-

tiel-

tiellement créant. Qu'eſt-ce que la puiſſance ſans l'acte? L'agent ne reçoit la complettion de ſon être que par l'acte. Comment conçoit-on que le Parfait infini ſe ſuffiſe à lui-même ſans créer, tandis qu'on lui ôte, pour-ainſi-dire, une portion de ſon être, lequel ne conſiſte pas moins à donner l'exiſtence, qu'à exiſter? Dieu ſe ſuffit à lui-même, Dieu ſe ſuffiſoit éternellement; c'eſt qu'il exiſte & qu'il a éternellement exiſté dans toute la plénitude & ſelon toute la vertu de ſon être.

„ Oſeroit-on penſer qu'il n'a été pleinement „ ſatisfait de lui-même, qu'après avoir exer- „ cé ſa puiſſance à produire des créatures?"

Demandons plutôt ſi l'on oſe penſer que Dieu fût pleinement ſatisfait de lui-même, & qu'il jouît de la plénitude de ſon être, lorſque ſa vertu créatrice, puiſſance eſſentiellement active, demeuroit dans l'inaction, comme on le ſuppoſe? Quelle contrainte même, pour une Nature infiniment bonne, de ne pas faire de bien, faute de ſujet qui le reçoive? Et quelle contradiction, que cette Nature, ſuppoſée infiniment bonne & libre de créer des Etres ſur qui elle répande les effuſions de ſa bonté, ne les crée pourtant pas malgré, la volonté & le pouvoir qu'elle en a?

Ne parlons ni de plaiſir, ni de ſatisfaction, ni de bonheur, lorſqu'il s'agit de la Divinité. Nous déraiſonnerons néceſſairement quand nous lui prêterons des affections purement humaines; ſous quelque terme que nous les déguiſions, pour les lui faire convenir, elles n'en ſeront pas moins au-deſſous d'elle. De ce que Dieu eſt le Parfait infini qui n'a beſoin de rien, qui ſe ſuffit à lui-même, on infere qu'il a du être pleinement ſatisfait de lui-même, avant d'avoir exercé ſa puiſſance à produire des créatures. J'y vois ſeulement deux ou trois difficultés dont une ſeule ſuffit pour anéantir de pareilles imaginations.

La premiere difficulté eſt que Dieu n'éprouve point un ſentiment de complaiſance, & de ſatisfaction de ſoi-même ; ſoit qu'il crée ou qu'il ne crée pas : Dieu ne careſſe point ſon être. C'eſt une foibleſſe de l'homme ; une vanité, une impudence dans un ſot ; une juſtice que ſe rend l'homme de mérite, l'homme vertueux qui ſent ce qu'il vaut. Tout cela eſt indigne de Dieu.

En ſecond lieu, il faut que l'on ait une idée bien ſinguliere de la vertu créatrice pour ſe figurer qu'elle puiſſe être dans Dieu ſans opérer, comme la faculté de parler eſt dans l'homme qui parle quand il veut, & qui garde le ſilence quand il lui plaît. Ne doit-il pas y avoir de la différence à cet égard, entre l'Etre néceſſaire & l'Etre contingent ? L'Etre néceſſaire agit auſſi néceſſairement qu'il exiſte. La raiſon eſt qu'il ne peut être déterminé à agir, non plus qu'à exiſter, par quoi que ce ſoit, ſinon par ſa nature. Comme Dieu n'exiſteroit pas, s'il n'exiſtoit par la néceſſité de ſa nature, de même il n'auroit jamais agi, s'il n'avoit agi par la néceſſité de ſa nature. On convient que Dieu eſt un Etre néceſſaire ; mais on n'affirme cette néceſſité que de ſon exiſtence, & non de ſon opération, c'eſt-à-dire, de la création : en quoi il y a une inconſéquence manifeſte. L'Etre néceſſaire eſt tel dans tout ſon être. On a beau diſtinguer & ſubtiliſer, il n'eſt pas poſſible qu'il y ait quelque choſe d'accidentel, de volontaire, ou de libre, dans une eſſence néceſſaire. L'opération de Dieu eſt donc tout auſſi néceſſaire que ſon exiſtence. Il n'y a pas de milieu : ou la création eſt un accident, ou elle eſt une néceſſité. Eh ! qu'eſt-ce qu'un accident dans un Etre néceſſaire ?

Troiſiémement nous diſtinguons dans Dieu l'exiſtence, la puiſſance, & l'exercice de cette puiſſance. Je ne ſaurois trop le répéter, cette diſtinction par laquelle nous conſidérons l'être de Dieu ſous différens rapports, eſt plutôt proportionnée à la foibleſſe de notre eſprit, qu'à la Divinité ; & c'eſt en abuſer

excessivement, de distinguer tellement ces trois choses en Dieu, que les deux premieres y soient nécessaires, & la troisieme volontaire.

„ Sans les créatures, Dieu est l'Infini, l'Eter-
„ nel, le Parfait ...."

Je le pense, je l'ai dit. Il y a deux ordres de choses: l'ordre éternel rempli par l'incréé; & l'ordre temporel pour les créatures. L'existence du monde n'ajoute rien à l'Etre de Dieu: la substance divine n'est ni accrue, ni complettée, ni perfectionnée par celle du monde. Cela empêche-t-il que le monde ne soit un effet nécessaire de la nature de Dieu, j'entends une production, une création, & non pas une expansion, une émanation?

Dans un Etre qui existe nécessairement, la vertu de donner l'existence doit agir nécessairement.

„ C'est par un choix de sa bonté toute libre,
„ qu'il s'est déterminé lui-même à créer,
„ plutôt qu'à ne créer pas."

Je m'imagine entendre affirmer d'un ton dogmatique, que c'est par le choix libre de l'amour de son être, que Dieu s'est déterminé lui-même à exister, plutôt qu'à n'exister pas. La parité est sensible: être & produire son effet, c'est une même chose pour la cause une, simple, suffisante & complette. Celui qui existe nécessairement, n'a point la liberté de modifier son être, en l'appliquant à telle ou telle opération: car cet Etre est déterminément & immuablement tel par sa nature, selon toute son énergie, sans plus ni moins, sans altération, sans changement.

„ Rien ne ſeroit plus injurieux à la majeſté de
„ cet Etre qui fait ce qu'il veut, que de
„ dire qu'il a créé forcément le monde."

Il nous convient bien de prétendre faire honneur à la Divinité! Nous a-t-elle fait juges de ſa gloire? N'embraſſons jamais un ſentiment par ce ſeul motif qu'il nous ſemble glorieux à la majeſté divine. Cette méthode peu philoſophique eſt trop pleine d'incertitudes, & trop ſervilement eſclave des préjugés: elle reſſemble trop à la pratique de ces peuples qui peignent leurs Dieux ſous les traits de leur figure noire & hideuſe. On peut cependant rejetter une opinion que l'on a lieu de croire injurieuſe à la Divinité. Car, ſi, incapables de nous élever juſqu'à Dieu, nous ne ſommes pas en état de connoître ce qui convient à ſon eſſence, nous avons pourtant aſſez de lumieres pour voir que telle qualité eſt une appartenance de l'humanité, & dès-lors infiniment au deſſous de Dieu. Sur ce principe, le Créateur n'a fait le monde ni librement, ni forcément. Il n'eſt pas libre: il n'eſt pas ſoumis non plus à un pouvoir ſupérieur qui le force à agir. Son indépendance conſiſte à être également affranchi de toute contrainte, de toute liberté, de toute volonté. Seroit-il abſolument & parfaitement indépendant, s'il avoit une volonté, & que cette volonté fût ſoumiſe à l'influence de certains motifs quelconques, propres à la déterminer? Une telle ſujettion ſeroit, ſans contredit, une foibleſſe. Une eſſence qui a beſoin d'être déterminée à agir par des vues, une fin, ou des motifs, eſt défectueuſe comme celle qui a beſoin d'être mue & forcée par un agent étranger. Auſſi je vois autant d'imperfection & d'indignité à faire agir Dieu librement qu'à le faire agir forcément, & je tâche d'éviter l'un & l'autre écueil.

Que ceux qui affectent tant de zele pour l'honneur de la Divinité, prennent la peine de comparer leur ſentiment au mien ſous un point de vue qui

leur ſemble ſi déciſif. Selon moi, Dieu agit néceſſairement, comme il exiſte néceſſairement, par l'excellence de ſon être. Il a dans lui la raiſon ſuffiſante de ſon action, comme il a dans lui la raiſon ſuffiſante de ſon exiſtence. Telle eſt la Nature de Dieu qu'en exiſtant elle fait exiſter hors d'elle une autre Nature. Que trouvent-ils là d'injurieux à la majeſté divine? Au-lieu qu'en admettant l'exiſtence néceſſaire de Dieu, après l'avoir laiſſé toute une éternité dans l'inaction, ils imaginent des motifs pour le tirer de cette indolence; & quels motifs! L'envie de ſe faire connoître, une affection purement humaine, ou un caprice tel que celui d'agir ſans autre raiſon que celle d'exercer ſa volonté. Voilà ce qu'ils appellent honorer la Divinité! La création que j'attribue à l'excellence de la Nature Divine, comme un effet néceſſaire, ils en font un acte indifférent à cette même Nature qu'elle a pu produire, ou ne pas produire, qu'elle a pu modifier, qu'elle a produit on ne ſait trop pourquoi, car ils varient ſur le motif qu'ils lui ſuppoſent; & c'eſt moi qui dégrade l'Etre ſuprême! Diſtinguant l'acte par lequel Dieu crée le monde, du monde créé par cet acte, je reconnois le premier pour éternel & néceſſaire comme Dieu, puiſque c'eſt Dieu même créant. Eux, pour ne pas déifier le monde, donnent à l'acte de Dieu tous, ou preſque tous, les caracteres de l'imbécillité humaine: ils ſe figurent une Divinité primitivement oiſive, qui paſſe de l'inaction à l'action par des vues d'ambition, ou par un principe d'amour, ou peut-être par ennui & par dégoût de la ſolitude; & c'eſt moi qui dégrade l'Etre ſuprême! Si ces hommes, trop portés à reſſerrer l'orthodoxie dans la ſphere de leurs penſées, ne m'ont pas jugé avant de me comprendre, j'eſpere qu'ils conviendront à préſent que mon ſentiment eſt de tous le moins au-deſſous de la Divinité.

„ Ce n'eſt pas aſſez de dire qu'il n'a pas été „ forcé à créer, il faut ajouter qu'il l'a bien „ ainſi voulu, par un choix parfaitement „ libre."

On a ſuffiſamment prouvé que Dieu n'a été, ni libre, ni forcé, de créer : comme il n'a été, ni libre, ni forcé d'exiſter. Il a créé, comme il exiſte, par l'excellence de ſa nature. Cela ſeul n'eſt point injurieux à Dieu.

„ Ce n'eſt pas aſſez que les intelligences bien- „ heureuſes ſe félicitent de tenir leur exis- „ tence du principe tout-puiſſant qui ne pou- „ voit manquer de les produire, & de les „ produire telles qu'elles ſont. Leur obliga- „ tion à lui rendre grace eſt d'une toute „ autre force, leur reconnoiſſance eſt d'une „ toute autre vivacité, & leur admiration „ pour ſa bonté s'éleve à des mouvemens „ d'un tout autre dégré, quand elles vien- „ nent à penſer qu'il ne tenoit qu'à lui de ne „ les point produire."

Ce ſont-là de ces raiſonnemens indiſcrets qui ne portent ſur rien de ſolide. Des convenances dont nous jugeons mal, ne ſont pas propres à ſervir de principes philoſophiques pour rendre raiſon de l'origine des choſes. Pourquoi les intelligences bienheureuſes auroient-elles moins d'obligation à un principe tout-puiſſant qui leur auroit donné l'exiſtence par la néceſſité, ou l'excellence, de ſa nature, qui n'auroit pu manquer de les produire, & de les produire telles qu'elles ſont, qu'à un Etre libre de les laiſſer à jamais au nombre des poſſibles?

Tâchons d'élever nos penſées au deſſus des affections humaines, lorſque nous parlons de Dieu. Sans cette précaution, la Théologie naturelle ne ſera qu'un ſyſtême de fauſſes ſuppoſitions & de con-

séquences erronées. Nos obligations envers Dieu n'ont pas pour fondement les principes de nos devoirs envers nos semblables. Nous devons de la reconnoissance aux hommes qui nous veulent du bien, à proportion de l'affection qu'ils nous portent. Serions-nous assez simples pour nous imaginer que Dieu nous aime ainsi d'une volonté bienfaisante? Loin de le desirer, nous devons nous féliciter que la conduite de Dieu à notre égard ne soit point réglée par un sentiment aussi foible, aussi essentiellement défectueux que l'amour. J'en ai dit assez sur ce point (*). J'y renvoie le Lecteur : ce seroit ici un hors-d'œuvre.

CHAPITRE XL.

Examen de quelques notions de la Création.

La digression du chapitre précédent me ramene à l'examen de quelques autres notions concernant la création, qui me semblent avoir été adoptées aussi légérement que celles de la liberté & de la volonté prétendues de Dieu à l'égard de la production des choses. Il s'agit à présent de la maniere de cette production.

Nous venons de voir un savant distingué déduire la notion de la création de celle de la cause & de l'effet. La cause est ce qui fait qu'une autre chose est, & l'effet est ce qui tire son origine de quelque autre chose : la création est la production de l'effet par la cause (†).

(*) Partie V. Chap. LXV. & suiv.

(†) Ci-devant Chapitre XXXVIII. & l'Essai sur l'Entendement Humain, à l'endroit cité.

Le mot *création*, ou tel autre ſynonime, déſigne quelque choſe d'implicite différent de l'idée de la cauſe & de l'effet, ſavoir l'acte par lequel Dieu, qui eſt la cauſe, fait exiſter le monde ſon effet; ſans que pour cela il préſente à l'eſprit l'idée de cet acte, lequel nous eſt inconnu & incompréhenſible. Seulement en penſant à la création, & en prononçant ce mot, nous déſignons ſoit pour nous ou pour les autres, l'opération de la vertu productrice & réellement efficiente, ſans en concevoir la maniere. Loin que par la création nous concevions une certaine maniere d'agir que nous puiſſions expliquer, nous ſommes ſûrs au contraire que la création, quoi qu'elle ſoit, n'eſt point une action, les mots *agent*, *agir*, *action*, *opération*, n'ayant point de ſens applicable à Dieu. Dans l'impoſſibilité d'exprimer l'incompréhenſible qui eſt auſſi l'indicible, nous nous ſervons de ces mots que nous dénaturons, pour leur faire déſigner, & non exprimer, des choſes inconnues. Cette reſſource eſt néceſſaire dans toutes les recherches qui paſſent la ſphere de la Nature créée; & il n'y a d'équivoque que pour ceux qui, en parlant d'un Etre au-delà du monde, n'ont pas la force de ſe roidir contre l'inſtinct qui les ramene vers les choſes du monde.

Faute de faire aſſez d'attention à l'incompréhenſibilité de la maniere dont le monde a été produit par la cauſe, des philoſophes du premier ordre nous en ont donné de fauſſes notions. La vertu efficiente a dégénéré, ſous leur plume, en une force génératrice, expanſive, communicative, qui n'a réellement rien fait.

Ceux même, qui ſe croyoient le plus éloignés de cet écueil, y ont imprudemment échoué. Locke qui convenoit que la cauſe créatrice faiſoit exiſter ſon effet tout entier, n'a-t-il pas oublié ce principe inconteſtable, pour ſoutenir que l'Etre qui avoit créé des Etres penſans devoit être penſant lui-même, qu'il étoit impoſſible qu'un Etre non-penſant

pût donner à un autre la faculté de penſer (*).

Clarke diſoit de même que l'intelligence ne pouvoit venir que d'un Etre intelligent. Selon eux, il ne pouvoit rien y avoir dans les Etres créés, qui ne fût dans l'Etre créateur. A ce compte, le Créateur ne produiſoit pas totalement ſes créatures, puiſque les perfections qu'il leur donnoit étoient auparavant dans lui, de quelque façon qu'elles y fuſſent. Ce qu'on diſoit des perfections du monde étoit également concluant pour ſa ſubſtance. S'il falloit que le Créateur fût intelligent pour faire des créatures intelligentes, il devoit être matériel pour faire des créatures matérielles. N'eſt-il pas plus raiſonnable de penſer que ſi la matiere & l'intelligence ſont des eſſences créées, Dieu les a fait exiſter totalement, qu'elles n'étoient point dans lui, qu'autrement il ne les auroit pas créées?

Leibnitz parle-t-il plus exactement de la création? Que ſignifie une ſubſtance primative, qui contenoit éminemment tout ce qui eſt contenu dans les ſubſtances dérivatives (†)? L'univers eſt-il donc dérivé de Dieu, & non créé par lui?

Mallebranche nous répete ſans ceſſe que toutes les créatures, même les plus matérielles & les plus terreſtres, ſont en Dieu, quoique d'une maniere ſpirituelle, & que nous ne pouvons comprendre (‡). Il ne les a donc pas créées toralement: ſeulement il a fait exiſter matériellement hors de lui, ce qui exiſtoit & exiſte encore dans lui d'une maniere ſpirituelle. La création n'eſt donc plus qu'une repréſentation matérielle hors de Dieu, de ce qui exiſte ſpirituellement dans Dieu!

Locke, Leibnitz, Mallebranche, quels hommes! Pour l'honneur de l'humanité, oublions qu'ils ſe ſont trompés.

(*) Même Eſſai, Livre IV. Chap. X.
(†) Principes de la Nature & de la Grace fondés en raiſon.
(‡) Recherche de la Vérité Livre III. de l'Eſprit pur, Partie II. Chap. V.

Un célebre Docteur du Chriſtianiſme, le Docteur Angélique, nous aſſure que l'eſſence de Dieu contient tout ce que les autres eſſences ont de perfection, & que la nature de chaque choſe conſiſte en ce par quoi elle participe à la nature divine (*). Dieu contient donc toutes les eſſences, & il les a toujours contenues. Elles participent toutes de ſa nature divine. Il ne les a point faites. Il les manifeſte hors de lui, & la création n'eſt rien de plus que cette manifeſtation.

L'ame humaine & l'eſprit raiſonnable, dit un autre Docteur, végetent de la ſubſtance même de Dieu : *animam humanam & mentem rationalem vegetari ab ipſa ſubſtantia Dei* (†). Quelle notion de la production des Etres, que celle qui nous la repréſente ſous l'image de la végétation des plantes qui s'élevent du ſein de la terre où les ſemences en ont été jettées!

Paul au milieu de l'Aréopage donnoit-il aux Athéniens une idée bien exacte de la création, en leur diſant que dans Dieu nous avions la vie, le mouvement & l'être, que nous étions la *race* de Dieu, comme l'avoient dit quelques-uns de leurs Poëtes (‡)? La vertu créatrice n'eſt-elle que la force génératrice?

Combien de Théologiens, en traitant de la création, ont ſoutenu qu'il n'y avoit rien dans l'effet qui ne fût dans la cauſe, même dans la cauſe efficiente & totale? Mais la cauſe eſt éternelle & incréée, tout ce qui eſt dans la cauſe eſt éternel & incréé comme elle. Si donc il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit dans la cauſe, ce que contient l'effet eſt éternel & incréé comme ce qui eſt dans la cauſe, comme la cauſe même. Dès lors plus de création,

(*) St. Thomas cité par Mallebranche.
(†) St. Auguſtin ſur St. Jean.
(‡) Actes des Apôtres, Chap. XVII. vs. 28.

selon un grand nombre des Théologiens (*), peut-être selon le plus grand nombre.

C'eſt bien mal diſtinguer la cauſe de l'effet, de dire qu'il n'y a rien dans l'effet qui ne ſoit dans la cauſe efficiente & totale. Si l'effet eſt dans la cauſe, elle ne le produit pas, & l'effet n'eſt plus l'effet. Qui dit effet dit quelque choſe hors de la cauſe, faite par la cauſe, & non pas quelque choſe d'exiſtant dans la cauſe avant d'être fait. Il eſt ſingulier que l'on s'écarte ſi légérement des premiers principes.

Il y en a qui ont porté l'excès juſques à ſoutenir opiniâtrément que l'entité, ou la réalité du corps, l'eſſence du corps, le corps en un mot, (l'eſſence du corps eſt ce qui conſtitue le corps) étoit dans Dieu (†). Cependant on ne les a pas accuſés de Spinoziſme, & je ne les en taxerai pas non plus, car ils ont dit que l'eſſence du corps étoit dans Dieu éminemment, ou d'une maniere plus excellente que dans le monde hors de Dieu. Mais il s'enſuit au moins que l'eſſence du corps, ou le corps, eſt dans Dieu & hors de Dieu, qu'il eſt Dieu en tant qu'il eſt dans la nature divine, qu'il n'eſt pas Dieu entant qu'il fait partie de la nature du monde. Ces idées bizarres doivent fonder une cosmogonie étrange.

Quiconque prendra la peine d'apprécier les ſyſtêmes théologiques ſur l'origine des choſes, trouvera qu'ils réduiſent tous la puiſſance créatrice de Dieu au pouvoir de donner une forme à ce qui exiſtoit déja éminemment dans lui : *éminemment* c'eſt-à-dire *on ne ſait comment*. Suivant cette hypotheſe, le monde n'eſt que l'apparence, ou les formes, des eſſences incréées qui ſont dans Dieu, & de la ſubſtance de Dieu. Selon des notions plus exactes, la

(*) Voyez ce que j'en ait dit dans le Tome II. Chap. LXI.
(†) J. le Clerc, Bibliotheque ancienne & moderne.

cauſe créatrice doit faire exiſter totalement ſon effet, enſorte que rien de ſon effet n'ait exiſté dans la cauſe antérieurement à ſa production.

CHAPITRE XLI.

SUITE.

Dieu n'eſt point l'archétype du Monde.

NE s'élevera-t-on jamais au deſſus des idées de communication, d'émanation, de dérivation, lorsqu'il s'agit de création, de production totale? Dieu eſt la ſource des perfections du monde, comme créateur. Elles viennent de lui, puiſqu'il les a faites; & puiſqu'il les a faites, elles ne ſont pas dans lui: il n'a rien de ce qu'il a fait; il n'a rien fait de ce qui eſt en lui.

Si Dieu, en qualité de créateur, eſt l'archétype de l'intelligence du monde, il eſt, au même titre, l'archétype de ſa matérialité. Cette queſtion: *Si Dieu n'eſt pas intelligent, d'où vient l'intelligence?* ne mérite pas d'autre réponſe que cette autre queſtion: *Si Dieu n'eſt pas matériel, d'où vient la matiere?* Comme Dieu ne peut être l'archétype de l'intelligence du monde, ſans être intelligent de la même eſpece d'intelligence, il ne ſauroit être auſſi l'archétype de la matérialité du monde, ſans être matériel de la même eſpece de matérialité. Auſſi pluſieurs de ceux qui donnent de l'intelligence à Dieu, en font un Etre étendu & matériel (*). Mais pour écarter tout ſoupçon injurieux à la Divinité, ils ajoutent que Dieu, Etre étendu, comme ſource de l'étendue, voulant la donner à la matiere ou au corps

(*) Surtout l'Auteur du Nouveau Syſtême concernant la Nature des Etres ſpirituels.

poſſible, c'eſt-à-dire, faire un autre Etre étendu, il l'aſſortit à la fin pour laquelle il la deſtine: réponſe futile qui ſignifie que Dieu en créant n'a fait que tirer une mauvaiſe copie de ſes perfections, puiſqu'étant l'intelligence & l'étendue infiniment parfaites, il en a reſtraint l'infinité & altéré la perfection, pour les accommoder à la nature des créatures.

Cet aſſortiment, auſſi myſtérieux que l'intrinſeque de la création, nous replonge dans de nouveaux embarras. Quelle force ont donc l'eſprit & le corps poſſible pour porter Dieu à détériorer ſes perfections afin de les leur adapter? Et, ſi ce qui eſt dans Dieu y eſt néceſſairement tel par ſon eſſence immuable, ce ſont les attributs tranſcendans de Dieu qui doivent élever les créatures juſques à eux & en faire des Dieux pour leur être enſuite aſſortis. Mais l'un & l'autre eſt également chimérique. Ces ſpéculations portent à faux. La perfection de Dieu ne peut être communiquée & copiée; une perfection néceſſairement & immuablement telle qu'elle eſt, ne peut être communiquée par portions, & imparfaitement copiée; Dieu ne peut tirer des images ſubſtantielles de lui-même, faire des copies de ſon être, faire des Dieux; & ce n'eſt point dans une telle repréſentation externe de l'eſſence divine que conſiſte la création.

CHAPITRE XLII.

SUITE.

Dieu n'a eu beſoin ni d'idée, ni d'archétype, pour créer le Monde.

L'ANTROPOMORPHISME infeſte toutes les notions que l'on a de Dieu & de ſon opération. Parce que l'homme ne peut rien faire ſans connois-

ſance, ſans idée, ſans modele, parce que dans les arts la main de l'homme a beſoin de la direction d'un entendement, on ſe perſuade qu'il eſt abſolument néceſſaire que Dieu ait dans lui-même les idées de tous les Etres qu'il crée, ſans quoi il ne pourroit les créer. Or, pourſuit-on, il n'y a point d'idées ſans archétypes, Dieu n'a donc pu créer le monde ſans archétype. Il s'enſuit encore que Dieu n'a pu créer le monde, non ſeulement ſans archétype, mais auſſi ſans en être lui-même l'archétype. Les idées qui ſont dans Dieu ne pouvent avoir pour archétype, que ſon eſſence divine; & réellement Dieu n'a pu prendre que de lui-même, de ſon eſſence propre, l'idée de penſer, d'agir, de ſentir, d'être étendu, en un mot de tout ce que nous diſons que Dieu a fait, & qu'il n'a pourtant que copié, ou calqué ſur ſon eſſence.

J'ai aſſez clairement démontré que dans ce ſyſtême, il n'y a point de création, le monde n'étant pas une production tout-à-fait nouvelle, mais une repréſentation imparfaite de l'être & des perfections de Dieu. J'ai fait ſentir en même temps combien il répugne que l'univers ne ſoit qu'une image de l'eſſence divine ſon archétype; combien il répugne que Dieu ſoit tous les Etres, un aſſemblage monſtrueux de toutes les eſſences, dont les formes ou apparences exiſtent hors de lui.

Quant au principe ſur lequel on l'appuie, je ne vois rien de plus gratuit. L'eſprit, qui n'eſt pas créateur, ne ſauroit travailler ſans idée, ſans modele, ſans connoiſſance de ce qu'il veut faire; à la bonne-heure. Mais ſur quoi prétend-on que l'être qui donne l'exiſtence ne puiſſe faire exiſter aucune choſe ſans en avoir préalablement l'idée dans lui-même? Je conviendrai aiſément qu'il n'y a point d'idées ſans archétypes, à moins qu'on ne change le ſens que tous les philoſophes ſans exception ont attaché au terme *idée*, qui juſques-ici n'a dénoté qu'image, notion ou repréſentation de quelquechoſe.

Il n'y a point de représentant sans objet représenté. Qu'on ne dise pas que l'homme peut se former, & qu'à tout moment il se forme arbitrairement de nouvelles idées de sa propre création ou de sa propre invention. Je conviens qu'il peut joindre & séparer ses idées, en faire de nouvelles en partie; on conviendra aussi que ce n'est qu'à l'occasion d'autres idées qui en remontant jusqu'aux idées primitives, ne peuvent avoir pour cause que des archétypes réels; & c'est de ces idées primitives dont il est question ici: savoir, si une idée primitive de l'entendement peut y être sans quelque archétype dont elle soit la représentation, ou sans qu'elle ait été occasionnée médiatement ou immédiatement par quelque chose de réellement existant. L'affirmative me paroît répugner à la saine raison, & en ce point je suis d'accord avec ceux qui veulent que Dieu n'ait pu avoir l'idée du monde, sans archétype (*), quoique j'en tire une conclusion opposée.

Ils disent: Dieu a créé des Etres; il n'auroit pu les produire, sans en avoir dans lui les idées; donc Dieu avoit dans lui les idées de tous les Etres qu'il a créés. Ensuite: Il n'y a point d'idées sans archétypes, il n'y a point de représentant sans objet représenté, réellement existant. J'ajoute: Dans l'idée du monde, le monde est l'objet représenté; donc Dieu n'a pu avoir l'idée du monde sans que le monde ne fût déja réellement existant dans lui; donc Dieu n'a pu produire le monde, à moins que le monde n'existât réellement en Dieu. Ainsi ils prouvent que Dieu a dans lui l'idée du monde, parce que Dieu a produit le monde; & de ce que Dieu a dans lui l'idée du monde, il résulte, même selon eux, que Dieu ne l'a pas produit. Ils ont beau répéter que le monde étoit réellement dans Dieu, mais

(*) Le même savant.

éminemment, potentiellement, d'une maniere myſtérieuſe, incompréhenſible. Cette exiſtence, toute myſtérieuſe & toute incompréhenſible qu'on la ſuppoſe, étoit toujours réelle, & cela ſuffit pour qu'il s'enſuive que Dieu n'a pas créé le monde, qu'il ne l'a pas fait totalement, comme une cauſe créatrice doit produire ſon effet.

Pourquoi s'aller jetter gratuitement dans des embarras dont il n'eſt pas poſſible de ſe tirer? Quelle néceſſité que Dieu ait dans lui les idées des Etres qu'il crée? Nous avons vu d'abord que l'idée eſt une repréſentation intellectuelle d'un objet quelconque, que l'idée eſt une appartenance d'une ſubſtance penſante unie à un corps, un moyen de connoître propre de l'homme, infiniment au deſſous de Dieu. De plus ne conçoit-on pas la vertu créatrice, comme une cauſe ſuffiſante de l'effet qu'elle produit, qui par conſéquent n'a pas beſoin d'un entendement pour l'éclairer, la diriger, ou la completter, ni d'un archétype pour s'y conformer? Au contraire, puiſqu'elle fait exiſter ſon effet, il eſt de ſon eſſence de ne ſe modeler ſur rien, ni ſur une idée, ni ſur l'archétype d'une idée. Il me ſemble que cela eſt compris dans la notion toute imparfaite que nous avons de la cauſe efficiente, pourvu que nous ayons ſoin de la pas altérer par des préventions tirées de ce qui ſe paſſe dans nous.

Dieu exiſte ſans archétype. Il n'a pas eu beſoin d'archétype pour exiſter, parce qu'il exiſte néceſſairement, par lui-même. Dieu auſſi crée néceſſairement, par ſa nature: je l'ai prouvé. Il eſt de ſon eſſence de faire exiſter le monde, comme il eſt de ſon eſſence d'exiſter. Un tel Etre étant la raiſon ſuffiſante & néceſſaire de tout autre Etre, on ne peut pas concevoir qu'il ait eu plus beſoin d'un archétype pour faire exiſter le monde, que pour exiſter lui-même.

On veut à toute force que Dieu ait pris de lui-même, ou de ſa propre exiſtence, l'idée de l'exiſtence

tence des créatures, qu'il ait pris de ſes propres perfections, les idées des perfections des créatures. Comment conçoit-on qu'une idée qui a pour archétype une exiſtence éternelle, immuable, ſoit l'idée d'une exiſtence temporelle, ſucceſſive ? Comment des idées priſes des perfections infinies de Dieu ſont-elles des idées des perfections finies des créatures ? Comment une idée à qui l'on donne pour archétype l'incréé, eſt-elle l'idée du créé? On pourroit faire une foule de queſtions ſemblables, à ceux qui prétendent que Dieu n'a pu créer le monde ſans en avoir une idée. Au lieu de donner à Dieu une idée du monde, ils ne lui donnent véritablement qu'une idée de lui-même.

La maniere dont ils expliquent cette prétendue idée du monde, & l'origine qu'ils lui ſuppoſent, prouvent très bien contre eux que Dieu n'a pu avoir une idée du monde avant de l'avoir créé.

En effet, ſelon eux, Dieu ne peut rien produire ſans en avoir une idée poſitive, & il ne peut avoir d'idée poſitive de quoi que ce ſoit qu'il ne la tire de quelque choſe qui exiſte poſitivement. Or ce quelque choſe poſitivement exiſtant qui fait naître dans l'entendement divin une idée, image ou repréſentation, n'eſt & ne ſauroit être que l'objet repréſenté par telle idée ; ſi donc cette idée eſt celle du monde, le monde doit exiſter poſitivement pour faire naître l'idée de lui-même dans l'entendement divin, ainſi qu'ils s'expriment. Mais le monde n'exiſte pas poſitivement avant la création ; donc Dieu n'en a pas eu l'idée avant de l'avoir créé, puiſqu'il n'y avoit pas encore d'objet propre à la lui donner.

Que diront-ils pour éluder cette concluſion? Au moins ils admettent que Dieu a donné la forme au monde, c'eſt même à la production de la ſeule forme du monde que quelques-uns réduiſent la création (*); ainſi Dieu ne peut pas produire cette for-

(*) Le même dans le même ouvrage.

me-là même ſans en avoir l'idée, ni avoir cette idée ſans la tirer d'un type poſitivement exiſtant. Ils ne peuvent nier auſſi que le type d'une telle idée ne ſoit la forme poſitive du monde, puiſqu'elle eſt ſuppoſée repréſenter cette forme, & qu'elle eſt appellée pour cela l'idée de la forme du monde. Ainſi, par leurs principes, Dieu n'a pu tirer l'idée poſitive de la forme du monde, que de la forme du monde poſitivement exiſtante, ou du monde formellement exiſtant: donc il n'a pu avoir l'idée du monde, avant de l'avoir fait exiſter.

Dieu a du avoir une idée de la forme du monde pour la produire. Dieu n'a pu avoir l'idée de la forme du monde avant de l'avoir produite. Comment accorder ces contraires, également vrais, ſelon eux?

Ils ont grand tort de mettre dans Dieu l'archétype de l'idée du monde. Il faut fermer volontairement les yeux pour ne pas voir que cet archétype qu'ils lui donnent, ne ſauroit la faire naître dans l'entendement divin. Dieu tirera-t-il de ſon eſſence & de ſes perfections des idées qui lui repréſentent des eſſences & des perfections tout-à-fait différentes des ſiennes? Dieu en ſe contemplant, peut-il voir autre choſe que lui-même, s'il n'eſt que lui-même? Si Dieu voit dans ſon eſſence l'archétype du monde, il faut que ſon eſſence ſoit une collection de tous les Etres, un aſſemblage d'eſſences ſéparables, & de perfections ſuſceptibles de degrés; il faut que Dieu ſoit un monde tel & auſſi limité que le monde ſenſible, pour tirer de lui-même l'idée de ce monde; comme il eſt impoſſible qu'un Etre éternel néceſſairement & excluſivement tel par ſa nature, fourniſſe une image, une repréſentation, une idée d'un Etre qui n'a avec lui aucune ſorte d'analogie, ni de proportion.

Quand on ſuppoſe que Dieu a exiſté ſeul, on ſe trouve fort en peine pour lui faire venir l'idée & la volonté de produire le monde. De-là tous ces vains ſyſtêmes imaginés pour expliquer ce qui n'eſt point.

Cet embarras auroit du faire ſoupçonner la fauſſeté de la ſuppoſition. Mais il eſt plus aiſé d'entaſſer des ſuppoſitions ſur des ſuppoſitions, que d'examiner & de prouver. Quoique de tous les motifs imaginés aucun ne convienne à la dignité de Dieu, quoique ce ſoit une foibleſſe, une imperfection d'agir par un motif & pour une fin, quoique la volonté ſoit une appartenance de l'ame humaine, il faut que Dieu veuille créer le monde, il faut qu'il ſe propoſe un but en le créant: on lui en donnera la volonté, en dépit de la raiſon; & dut-on le faire ſenſible, vain, ambitieux, & capricieux, on ne le laiſſera pas manquer d'un motif dans une ſi grande entrepriſe. La volonté ne ſuffit pas. On ne deſire point, on ne veut point ce qu'on ne connoît pas. Puiſque Dieu ne peut produire le monde ſans volonté, il ne peut de même le produire ſans idée. Où prendra-t-il l'idée de ce qui n'eſt point? Rien n'eſt plus aiſé à concevoir. Il prendra l'idée du monde dans ſon eſſence qui n'a rien de commun avec l'eſſence du monde, de ſorte que ſon eſſence néceſſairement telle, repréſentera à l'entendement divin une eſſence toute différente. Il n'y a pas la moindre difficulté à cela. On imagine aiſément que la nature divine peut s'altérer, ſe reſſerrer, prendre des limites & des imperfections, juſqu'à ſe matérialiſer, pour repréſenter la nature matérielle & imparfaite du monde; ou bien que l'eſſence de Dieu, ſans avoir rien de matériel ni de *mondain*, peut offrir une image, un modele, du monde matériel....

Ainſi le faux engendre le faux. Je n'ai pas encore parlé de la ſuppoſition la plus hardie. Rien ne coûte quand on a franchi le premier pas. En jugeant la volonté de créer, & l'idée du monde à créer, auſſi néceſſaires à la cauſe pour produire un tel effet, que la puiſſance même de créer, & ces trois choſes ſuffiſantes pour completter la cauſe, on devroit concevoir auſſi qu'elle agit, qu'elle crée,

dès qu'elle a tout ce qui eſt requis pour créer. Point du tout : on aime mieux pouſſer l'inconſéquence juſqu'à l'excès. Par la plus bizarre des contradictions, après avoir fait mille fauſſes ſuppoſitions pour donner à Dieu ce qu'on juge lui être néceſſaire pour créer, on le ſuppoſe encore une éternité ſans créer. Mais s'il a de toute éternité la puiſſance & la volonté de créer, avec la connoiſſance éternelle des créatures qu'il peut & veut produire, comment ſuſpend-il la création, lorſque ſa puiſſance créatrice, éclairée par ſon entendement, eſt déterminée à créer par ſa volonté? Si, malgré tout cela, il ne crée pas, la connoiſſance, la puiſſance & la volonté ne ſuffiſent donc pas à la cauſe pour produire ſon effet. On a donc perdu un temps précieux à eſſayer tous les moyens de faire entrer dans l'eſſence divine l'idée du monde, & la volonté de le créer, on a contredit les notions les plus certaines, on leur a préféré les ſpéculations les plus frivoles : tant de dépenſe d'imagination eſt en pure perte : on a eu beau ſuppoſer & déraiſonner, on n'a point trouvé la raiſon ſuffiſante de la création que l'on cherchoit. C'eſt qu'on l'a cherchée où elle n'étoit pas.

La vanité de ces recherches nous ramene à la vérité. La raiſon ſuffiſante de l'exiſtence du monde eſt dans l'eſſence de Dieu. Un Etre qui crée par la néceſſité de ſa nature, n'a beſoin ni de volonté pour ſe déterminer à produire ſon effet, ni d'entendement, de connoiſſance, ou d'idée, pour le diriger dans la production de ſon effet, ni de modele à ſuivre dans la conſtitution des créatures qu'il produit.

CHAPITRE XLIII.

SUITE.

Syſtême des idées archétypes en Dieu, & du monde idéal, imaginé par Platon. Deux vérités inconteſtables qui le détruiſent.

LE ſyſtême des idées divines, j'entends les idées que l'on ſuppoſe en Dieu, & ſans lesquelles on prétend qu'il n'auroit pu rien créer, ſe diviſe en deux branches. Je viens d'en examiner une, celle qui conſiſte à admettre que Dieu forme lui-même ces idées, qu'il les tire de ſa propre eſſence, de ſorte que Dieu ne fait rien que ſur ces modeles qui lui ſont fournis par ſon eſſence, archétype univerſel de tous les Etres. Platon ſuppoſoit auſſi dans Dieu des idées d'après lesquelles il avoit fait le monde viſible; mais Dieu ne les avoit point produites, elles lui étoient innées, elles co-exiſtoient éternellement dans lui. Elles n'avoient point pour archétype l'eſſence ni les perfections divines; elles étoient au contraire originelles & archétypes elles-mêmes de tout ce qui exiſtoit par la volonté & la toute-puiſſance du premier Etre. C'étoit un monde idéal, éternel, immuable, incorruptible, renfermant toutes les eſſences, tous les exemplaires des choſes, co-exiſtant avec Dieu & dans Dieu, ſur le modele duquel il avoit fait le monde viſible. Celui ci ne contenoit point de vrais Etres, ſelon Platon, ce nom ne pouvant convenir qu'à des idées ou eſſences éternelles & incorruptibles, & non à des choſes ſujettes à la génération & à la corruption.

Ceux qui ont étudié ce ſyſtême de Platon, ont reconnu que ce philoſophe ne regardoit point ces idées de Dieu, comme différentes de lui-même. C'étoit auſſi l'opinion de Mallebranche qui dit ex-

preſſément que Dieu n'a pu produire le monde ſans connoiſſance & ſans idée, que ces idées que Dieu en a eues ne ſont point différentes de lui-même, & qu'ainſi toutes les créatures, même les plus matérielles & les plus terreſtres ſont en Dieu, quoique d'une maniere ſpirituelle & que nous ne pouvons comprendre (*). Elles y ſont idéalement & eſſentiellement, devoit dire Platon, & ce monde idéal & divin a réfléchi une image viſible de lui-même, le monde ſenſible, image qui n'a qu'une vérité de repréſentation, à peu près comme le parhélie formé des rayons du ſoleil réfléchis ſur un nuage.

Je prendrai la liberté de contredire Platon. Son monde idéal, loin d'être le ſeul réel, me paroît une belle chimere, inventée à plaiſir, ſans néceſſité. Des idées ne ſont point des modeles, des archétypes, mais uniquement des copies ou repréſentations intellectuelles des choſes. Ce philoſophe trompé par la ſubtilité de ſes ſpéculations, après s'être formé des images abſtraites des choſes, les transforma en exemplaires originaux, & oſa les placer dans Dieu. Il ſentit bien que ces abſtractions dépouillant les Etres ſenſibles de toutes leurs qualités & propriétés, les réduiſoient à rien, il en conclut qu'ils n'avoient rien de réel. Cette concluſion devoit tomber plutôt ſur ces images abſtraites, vrais preſtiges de l'imagination, que ſur les Etres qui en étoient l'objet La prévention l'empêcha de voir que, malgré les vaines ſubtilités de ſon eſprit, les Etres viſibles reſtoient toujours ce qu'ils étoient en eux-mêmes, au-lieu que les idées qu'il ſe figuroit comme leurs modeles, n'étoient que des opérations de ſon entendement, ſans aucune exiſtence réelle au-delà; que ces idées pouvoient avoir un fondement réel entant que copies des Etres

(*) Recherche de la vérité.

réels, ſi elles les repréſentoient individuellement avec leurs différences apperçues; mais que ſi elles ne repréſentoient aucun Etre comme il exiſte, elles ne repréſentoient rien du tout, étant alors de pures illuſions; qu'enfin, dans tous les cas, elles ne pouvoient avoir de réalité comme modeles éternels & divins, puiſque l'idée dans ſa véritable ſignification, eſt un moyen de connoître propre de l'entendement créé, une image intellectuelle qu'il ſe forme des choſes ſuivant la maniere dont il les connoît. Les hommes travaillent quelquefois d'après leurs idées qui leur ſervent alors de modeles préſens à leur eſprit; mais ces idées ne ſont pas elles-mêmes des modeles originaux; elles en tiennent lieu par voie de repréſentation, étant des copies d'autres objets ſur leſquels l'eſprit les a tirées.

Deux vérités inconteſtables concourent à anéantir l'hypotheſe des idées originelles & archétypes en Dieu. La premiere eſt qu'il ne ſauroit y avoir d'idée dans Dieu; la ſeconde, qu'une idée eſt le contraire d'un original ou d'un archétype.

Au ſurplus les ſectateurs modernes de Platon, ont une notion abſolument fauſſe de la vertu créatrice, s'ils penſent qu'elle ne puiſſe rien produire ſans modele. Au contraire, la cauſe réellement productrice qui fait que les choſes ſoient, n'a beſoin d'aucun préalable pour agir. Elle eſt efficace par elle-même. Elle produit néceſſairement ſon effet, comme elle exiſte néceſſairement. Son effet eſt néceſſairement tel par l'eſſence de la cauſe, comme la cauſe eſt telle par la néceſſité de ſon être.

Ce qui les abuſe, c'eſt qu'ils ſuppoſent dans la cauſe une ſorte d'indifférence primitive à produire tel ou tel effet, à le produire de telle maniere ou d'une autre façon, à le produire plutôt ou plus tard. Dans cette ſuppoſition, il faut avoir recours à quelque choſe qui tire la cauſe de ſon indifférence; ce quelque choſe eſt une volition; cette volition doit être excitée par une idée anté-

rieure. D'où viendra cette idée? Ou Dieu la tirera de lui-même, ou elle ſera dans lui indépendamment de lui. Cependant cette indifférence, cette volition, cette idée, tout ce ſyſtême ſont des fictions qui répugnent à l'eſſence de la cauſe. Elle n'a pas plus beſoin de ſes apprêts pour créer, que pour exiſter. L'exiſtence de la cauſe & ſon effet ſont déterminés par la même néceſſité. Nous concevons l'exiſtence de Dieu, comme indépendante de ſa volonté & de la connoiſſance de lui-même, de ſorte que nous ſommes bien éloignés de croire qu'il ait été néceſſaire à Dieu de vouloir exiſter, & d'avoir l'idée de lui-même, avant & pour qu'il exiſtât. Ce ſeroit le comble de la contradiction. Il faut concevoir ſon acte comme ſon exiſtence: Dieu n'a pas beſoin de vouloir créer, ni de connoître les Etres auxquels il donne l'exiſtence, avant & pour qu'il puiſſe les créer, puiſque l'acte de Dieu vient de la même néceſſité que ſon exiſtence.

L'oubli de ce principe eſt la ſource des notions abuſives, des faux raiſonnemens, des ſuppoſitions gratuites, de toutes les erreurs dont fourmille cette partie de la métaphyſique qui traite de l'origine des choſes. Je ne ſaurois y revenir trop ſouvent. De ce ſeul principe bien approfondi ſe tirent toutes les connoiſſances qu'il nous eſt poſſible d'acquérir ſur l'objet ſublime & important dont nous nous occupons.

CHAPITRE XLIV.

SUITE.

Où l'on examine si l'hypothèse qui donne à Dieu une idée positive du monde qu'il devoit créer, rend la création moins inconcevable, comme l'ont prétendu quelques philosophes.

„ IL est certain, dit un philosophe déja cité, que „ notre entendement, sans une Révélation expres„ se, ne sauroit concevoir que Dieu ait pu donner „ l'être à ce qui n'étoit absolument point. Mais „ ce qu'il y a d'inconcevable dans cette hypothe„ se, le deviendroit encore davantage, quand on „ attribueroit cette opération à Dieu, sans qu'il „ en eût eu aucune idée positive... Au lieu que si „ je dis que Dieu a tiré l'idée de l'étendue qu'il a „ donnée aux créatures de l'idée de sa propre éten„ due, je rends une raison de l'hypothese de la „ création *ex nihilo*, qui fait qu'elle est moins in„ concevable, quoiqu'elle ne soit pas prouvée pour „ cela (*)."

Ainsi un esprit vif se complaît dans des spéculations brillantes & frivoles; tandis qu'il s'égare trompé par une fausse lueur, il publie hautement qu'il répand la lumiere dans les sombres régions de l'incompréhensible. J'ai appris à me défier de ces déclamations. Quand l'homme s'est formé de fausses idées des choses qui sont au dessus de lui pour les rapprocher de sa portée, il croit bonnement s'être mis à leur niveau, ou peu s'en faut.

(*) Essai d'un nouveau système concernant la nature des Etres spirituels, Tome IV. p. 104 & 105.

Certes, voilà une plaiſante maniere de rendre Dieu moins inconcevable, de lui donner des pieds & des mains, des yeux & des oreilles, une volonté & un entendement, de l'amour & de la haine! La vertu créatrice eſt auſſi inconcevable que l'eſſence divine à quoi elle tient. Ceux qui prétendent la mettre à la portée de la raiſon, la falſifient; & loin d'atteindre le but où ils tendent, ils s'en écartent étrangement.

„ Il eſt certain que notre entendement, ſans „ une Révélation expreſſe, ne ſauroit con„ cevoir que Dieu ait pu donner l'être à ce „ qui n'étoit abſolument point."

1. On a du recueillir du Chapitre XXXVIII (*), que pour parler avec une préciſion philoſophique, il ne falloit pas dire que Dieu avoit donné l'être à ce qui ne l'avoit abſolument point, puiſque le monde a toujours exiſté & qu'il n'y a point de priorité d'exiſtence entre la cauſe & l'effet. La puiſſance de créer eſt ſimplement la vertu de donner l'être, ſans que l'eſſence divine qui le donne exiſte avant le monde qui le reçoit.

2. Il eſt certain que notre entendement, même avec le ſecours d'une Révélation expreſſe, ne ſauroit concevoir l'intrinſeque de la puiſſance créatrice, l'énergie divine qui fait que les choſes ſoient. La Révélation ne nous donne pas l'intelligence des choſes incompréhenſibles: elle ne change pas la nature de notre entendement. Elle énonce certaines vérités ſans nous les faire comprendre. Autrement il n'y auroit rien de myſtérieux dans ce qui nous a été révélé; au-lieu que les ſublimes vérités qui ne nous ont été notifiées que par la Révélation, ſont des myſteres impénétrables. La Révélation

(*) Ci-devant page 62.

nous dit que Dieu eſt l'Auteur de toutes choſes, ſans nous faire concevoir comment il les a faites.

3. Qui eſt-ce qui a décidé que la raiſon ne pouvoit pas, ſans la lumiere de la Révélation, parvenir à la découverte du dogme de la création, ou production des choſes par un Etre éternel, incréé?

„ Mais ce qu'il y a d'inconcevable dans cette „ hypotheſe (le dogme de la création), le „ deviendroit encore davantage, quand on „ attribueroit cette opération à Dieu, ſans „ qu'il en eût eu aucune idée poſitive."

Ceux-là ſeuls répandent de nouvelles ombres ſur l'eſſence & l'opération de Dieu, qui les défigurent & les rétréciſſent, ſous prétexte de les rendre moins inconcevables. Ils ajoutent la contradiction à l'incompréhenſibilité. Ceux qui, ſuivant une route oppoſée, s'appliquent à faire ſentir le vice des fauſſes notions que l'on ſe fait de Dieu & de ſon acte, & à les dégager de tout ce qui ne convient point à la dignité de ce grand Etre, ne ſauroient encourir le même reproche. Il faut être bien injuſte pour les accuſer durement d'obſcurcir ces notions, parce qu'ils ſoutiennent que Dieu n'eſt pas un homme, & qu'il n'agit pas en homme.

„ Au lieu que ſi je dis que Dieu a tiré l'idée „ de l'étendue qu'il a donnée aux créatures, „ de l'idée de ſa propre étendue, je rends „ une raiſon de l'hypotheſe de la création „ *ex nihilo*, qui fait qu'elle eſt moins incon„ cevable, quoiqu'elle ne ſoit pas prouvée „ pour cela."

1. La création *ex nihilo*, eſt la production d'un effet qui n'exiſtoit abſolument point auparavant. Mais, comme ajoute le même métaphyſicien, ce qui

n'exiſte abſolument point, n'eſt pas poſſible. Il dit formellement que ces deux expreſſions *ce qui n'eſt abſolument point*, & *ce qui n'eſt point ni ne peut être*, ſont parfaitement ſynonimes (*): donc Dieu ne ſauroit donner l'être à ce qui n'exiſte abſolument point; donc il n'y a point de création *ex nihilo*. Ainſi l'auteur entreprend d'éclaircir une hypotheſe qu'il reconnoît lui-même pour une chimere, une impoſſibilité. Voyons comment il s'en acquitte. Je raiſonnerai dans ſes ſentimens, & j'emploierai ſes propres termes.

2. Selon lui, on ne peut pas dire du poſſible qu'il n'eſt abſolument point, car comme poſſible il exiſte dans l'entendement divin, & Dieu en ayant l'idée, il eſt certain que cette idée a une réalité, quelle qu'elle ſoit. Le poſſible eſt donc dans ce ſens quelque choſe. S'il n'étoit pas quelque choſe, Dieu n'en auroit pas l'idée, ſuivant cet axiome: Que Dieu ne peut pas avoir une idée poſitive de ce qui n'eſt abſolument point (**). Après cela, il faut convenir que le monde étoit quelque choſe avant la création, quoi qu'il fût, ne fût-ce qu'une idée. Il n'a donc pas été tiré du néant; & la ſuppoſition d'une idée poſitive du monde en Dieu, avant qu'il ſoit créé, loin de rendre ſa création *ex nihilo* moins incompréhenſible, la rend plutôt improbable.

3. Si Dieu a eu l'idée poſitive du monde & de ſes perfections, & qu'il doive l'avoir tirée d'un Etre réellement exiſtant, quel autre Etre a pu fournir cette idée que le monde même, puiſque par la ſuppoſition, c'eſt l'idée du monde, une copie, ou image intellectuelle du monde? On prétend que Dieu a tiré cette idée de la contemplation de lui-même & de ſes perfections divines: prétention vaine, s'il en fut jamais. La nature divine ne ſauroit

(*) Même Eſſai, même Tome, page 111.
(**) Là-même.

fournir l'idée d'une nature toute différente avec laquelle elle n'a aucune ſorte d'analogie. Une idée qui auroit pour archétype, ou pour original, la nature divine, ſeroit une idée de Dieu, & non pas une idée du monde. Voilà comme tous les raiſonnemens de l'Auteur nous menent à conclurre contre lui que, ſi Dieu a eu l'idée du monde & de ſon étendue, avant que de les créer, le monde & ſon étendue exiſtoient avant la création. Une hypotheſe qui détruit la création ne l'éclaircit pas.

On s'ôte juſqu'à la reſſource de dire que Dieu avant que de créer le monde, le connoiſſoit comme poſſible: ce qui ſeroit, après tout, une pauvre reſſource. Le purement poſſible n'eſt qu'un Etre de raiſon, une chimere (c'eſt toujours le même philoſophe qui parle); ſi le poſſible peut devenir un Etre poſitif, une exiſtence réelle, il a un *criterium*, une marque, un indice qui peut aider à le faire concevoir comme poſſible, c'eſt-à-dire, que l'idée de ce poſſible a un archétype, & que cet archétype eſt quelque choſe de réellement exiſtant. Ce n'eſt donc pas l'idée d'un purement poſſible tirée d'un autre purement poſſible. Ces idées de purement poſſibles, tirées les unes des autres, n'aboutiroient qu'à des chimeres, & il n'appartient qu'à l'eſprit humain, chimérique comme il eſt ſi ſouvent, d'imaginer de pareils fantômes. Quand on dit que Dieu a eu l'idée du monde avant de le créer, il s'agit d'une idée qui n'a pu naître qu'à l'occaſion d'une réalité exiſtante (*). J'ai prouvé que cette réalité exiſtante, qui occaſionne une telle idée, ne ſauroit être que l'objet même de l'idée, celui qu'elle repréſente, le monde réellement exiſtant.

4. Faiſons encore un pas. Voyons comme un abîme en appelle un autre. Cette propoſition, *Dieu*

(*) Là-même page 109.

a tiré l'idée de l'étendue qu'il a donnée aux créatures de l'idée de ſa propre étendue, conduit inſenſiblement à cette autre, *Dieu a tiré l'étendue qu'il a donnée aux créatures de ſa propre étendue.* Ce n'eſt pas là, je crois, rendre la création moins inconcevable, c'eſt plutôt l'anéantir.

„ Un monde étendu, toutes ſortes de créatures „ douées d'étendue réelle exiſtent. Le monde & „ ces créatures doivent cette exiſtence à Dieu leur „ Créateur. Il eſt certain que cet Etre ſuprême „ avoit une idée poſitive de cette étendue qu'il a „ donnée à ces créatures, ſans quoi comment au- „ roit-il pu la leur donner ? Et s'il en avoit une „ idée poſitive, il ne peut l'avoir priſe de ce qui „ n'étoit abſolument point. Il l'a donc priſe d'un „ archétype qui exiſtoit avant la formation de „ cette étendue réelle qu'il a donnée à ces créa- „ tures; Dieu n'a donc pu tirer cette idée que de „ ſa propre étendue, puiſqu'il n'y avoit que lui „ qui exiſtât avant la création de ces autres Etres „ étendus....

„ Je crois que ce qui n'eſt abſolument point en „ aucun ſens ne peut être en aucune maniere, & „ que c'eſt dans ce ſens qu'on peut dire que Dieu „ ne peut avoir une idée poſitive de ce qui n'eſt „ abſolument point (*)...

„ Il en faut toujours revenir à cette queſtion, „ ſi l'étendue exiſtante dans les créatures, ou celle „ que l'on attribue à toutes en général eſt bonne „ ou mauvaiſe, de quelque maniere qu'elle ſoit „ ſortie des mains du créateur. Elle ne peut être „ mauvaiſe, puiſque rien de mauvais ne peut éma- „ ner d'un Etre qui eſt la ſource de la perfection. „ Elle eſt donc bonne; mais ſi elle eſt bonne, „ quelle difficulté y a-t-il donc de l'attribuer à une „ partie de ces créatures, & de leur attribuer en

(*) Là-même page 100.

„ même temps l'indiviſibilité & l'incorruptibilité
„ qui, loin d'être une qualité incompatible ou une
„ imperfection, ne peut être enviſagée que comme
„ un ſurcroît de bonté ou de perfection dans cette
„ étendue ou dans la créature qui en eſt revêtue?
„ Et ſi cette étendue eſt bonne en elle-même, il
„ doit y avoir encore moins d'inconvénient de
„ l'attribuer à l'Etre ſuprême lui-même, puiſqu'il
„ eſt la ſource de toutes les perfections poſſibles,
„ ſoit qu'elle ſe trouve formellement & réellement
„ en lui, ou éminemment & en puiſſance.

„ Je ſuppoſe toujours, & à ce que je crois avec
„ raiſon, que l'exiſtence réelle fondée ſur la non-
„ étendue abſolue, eſt une idée contradictoire; que
„ c'eſt un feu ſans chaleur. Sur ce principe, je
„ demande encore un coup, l'étendue réelle eſt-
„ elle un bien ou un mal? Eſt-elle une condition
„ *ſinè quâ non*, & dans ce ſens néceſſaire de l'exis-
„ tence réelle, ou ne l'eſt-elle pas? Je crois qu'à
„ notre égard elle eſt le *criterium* le plus indubi-
„ table de l'exiſtence des créatures à nous immé-
„ diatement connues. Je crois qu'à l'égard de la
„ création, c'étoit une condition *ſinè quâ non*, le
„ fondement de l'exiſtence, le moyen le plus con-
„ venable & le plus ſimple de lui donner l'exis-
„ tence. Ce que Dieu fait eſt le mieux de ce
„ qui ſe peut faire; il le fait par les moyens les
„ plus ſimples & les plus dignes de lui. Cette
„ étendue eſt donc un bien. Or, je vous deman-
„ de, comment Dieu peut-il donner un bien qui
„ ne ſoit pas formellement ou éminemment en
„ lui? Si par la poſſeſſion éminente d'un bien,
„ vous entendez ſeulement l'idée d'un bien, ſans
„ que ce bien ſoit réellement en Dieu; je vous de-
„ mande: comment concevez-vous cette idée dans
„ l'Entendement divin; comment concevez-vous
„ ce qui l'a pu faire naître? Ne peut-on pas dire
„ que ſi Dieu a eu, comme il n'en faut pas douter,
„ l'idée de donner l'étendue réelle à la créature,

„ on en doit conclurre que l'archétype de cette „ idée étoit ſa propre étendue réelle ? Je crois „ qu'on doit admettre cette conſéquence, d'autant „ plus que cette étendue eſt un bien, & que l'on „ peut dire qu'en matiere de bien, Dieu ne peut „ donner que ce qu'il poſſede, de quelque maniere „ qu'on enviſage cette poſſeſſion (*)... Je ne ſau- „ rois concevoir au moins comment on pourroit „ attribuer à Dieu l'idée d'un bien dont il n'au- „ roit pas pris le modele de lui-même, ou qui ne „ ſeroit pas réellement en lui (**)."

En deux mots, pour rappeller le ſyſtême entier, Dieu n'a pu faire l'étendue ſans en avoir l'idée ; & il n'a pu tirer cette idée que de ſa propre étendue. Dieu, en matiere de bien, ne peut donner que ce qu'il poſſede : l'étendue eſt un bien ; donc Dieu poſſede l'étendue qu'il a donnée aux créatures, de quelque maniere qu'on enviſage cette poſſeſſion ; donc Dieu n'a pas réellement créé l'étendue, ce qu'il faut entendre de tout ce que Dieu a donné aux créatures, car tout ce qui vient de lui eſt bon, & enfin des créatures elles-mêmes que nous diſons qu'il a faites, quoiqu'il en ait pris le modele de lui-même, & qu'elles fuſſent réellement dans lui : car elles ſont bonnes, & l'on ne ſauroit concevoir de bien qui ne ſoit réellement dans Dieu. C'eſt toujours la même concluſion, toujours également contraire à la création.

On prouve très bien, par la même façon de raiſonner, que le monde exiſtoit formellement dans Dieu, avant la création. Dieu a produit le monde ſoit pour la matiere ſoit pour la forme ; & pour faire l'une & l'autre, Dieu a du avoir l'idée de toutes les deux, & il n'a pu tirer ces idées que de la même ſource, c'eſt-à-dire, de lui-même. Or s'il doit

(*) Lui-même page 81. (**) page 84.

doit être étendu, pour tirer de lui-même l'idée de l'étendue du monde, il doit auſſi avoir toutes les modifications de l'étendue, pour tirer de lui les idées de ces modifications. Enſuite, ces modes de l'étendue ſont bons comme l'étendue elle-même; de-là ſi Dieu doit être étendu parce que l'étendue eſt bonne, il aura auſſi les modifications de l'étendue parce qu'elles ſont bonnes. En vain l'Auteur diroit-il que ſon principe ne regarde que le fonds des Etres créés & non leur forme. Son principe eſt général, il embraſſe tout le créé dans toutes ſes appartenances, ou il n'eſt applicable à aucune créature. Tel eſt ce double principe: Dieu ne peut rien faire que ſur le modele de ſes propres attributs ou perfections; Dieu, en matiere de bien, ne peut donner que ce qu'il poſſede lui-même. D'où je conclus que Dieu n'a pu imaginer une forme humaine que ſur le modele de la ſienne dont il en a tiré l'idée, & qu'il n'a pu la donner au roi des animaux que parce qu'il la poſſede réellement lui-même: conſéquence auſſi légitime que celle de l'Auteur, ſavoir que Dieu n'a pu tirer l'idée de l'étendue des créatures que de la ſienne, ni la leur donner que parce qu'il eſt lui-même étendu.

Tout le fruit que l'on retirera de cette diſcuſſion, c'eſt de ſe convaincre de plus en plus combien il y a d'illuſion dans les promeſſes téméraires de ceux qui s'efforcent d'éclaircir des vérités incompréhenſibles. Leurs vaines explications ne font que les mettre dans un faux jour, & porter ainſi la confuſion dans les eſprits. Ils entaſſent chimeres ſur chimeres. Au lieu de lever le ſombre voile qui couvre l'inconcevable, ils le doublent du voile encore plus épais de la contradiction.

CHAPITRE XLV.

SUITE.

Objection victorieuſe contre le ſyſtéme qui ſuppoſe dans Dieu une idée du monde avant qu'il le créât.

JE ne ſaurois m'empêcher de rapporter ici une objection que l'on fait contre le ſyſtême qui ſuppoſe dans Dieu une idée du monde avant qu'il le créât: objection d'autant plus forte qu'elle eſt priſe des plus ſaines notions de l'entendement, de la connoiſſance & de l'idée. Cudworth qui la rapporte (*) la met dans la bouche des diſciples de Democrite & d'Epicure. Ne nous laiſſons pas prévenir. Il peut ſortir quelque choſe de bon & de vrai, de la bouche de ces honnêtes payens, quelque ſoin que l'on prenne de les décrier.

OBJECTION.

„ Les diſciples de Democrite & d'Epicure font „ encore ici une difficulté tirée de la nature de la „ connoiſſance & de l'entendement. C'eſt que ſi le „ monde a été fait par un Dieu, ou par un Etre „ intelligent qui a précédé le monde, & qui avoit „ en lui-même une idée de ce qu'il faiſoit, la con- „ noiſſance a été & ſelon l'ordre de la nature & ſe- „ lon celui du temps, avant les choſes mêmes; au „ lieu que les choſes qui ſont l'objet de la connois- „ ſance & de l'entendement, ſont indubitablement, „ ſelon l'ordre de la nature, avant la connoiſſance „ qui n'eſt qu'un effet de leur contemplation. Or,

(*) Syſtême intellectuel, Chap. V. Sect. IV. Je me ſers de l'analyſe qu'en a donnée J. le Clerc dans ſa Bibliotheque Choiſie.

„ ſelon eux, il n'y a que des choſes particulieres, „ ou des corps; d'où il s'enſuit que la connoiſſance „ a ſuivi leur exiſtence, ou que le monde exiſtoit, „ avant qu'il y eût aucune connoiſſance *du monde.*"

L'objection tire toute ſa force de ce principe inconteſtable, que les choſes qui ſont l'objet de la connoiſſance & de l'entendement, ſont indubitablement, ſelon l'ordre de la Nature, avant la connoiſſance qui n'eſt qu'un effet de leur contemplation. Le monde doit exiſter avant que d'être contemplé ou connu par un entendement quelconque. L'idée du monde eſt une copie intellectuelle du monde; & une copie ne ſauroit exiſter avant ſon original. Plus nous conſidérons ce que c'eſt que l'entendement, & la maniere dont ſe forme la connoiſſance & l'idée, autant qu'il nous eſt permis de pénétrer cette opération ſecrete, nous ſentons que la connoiſſance diſtincte des choſes eſt poſtérieure à leur exiſtence; qu'il faudroit dénaturer l'entendement, la connoiſſance & l'idée, pour en juger autrement. Il n'y a point de connoiſſance ſans idée, point d'idée ſans un objet qui porte une empreinte de lui-même dans l'entendement, de quelque maniere qu'il s'y peigne, & par quelque intermede que ce puiſſe être. Ces propoſitions ſont deſormais des axiomes qu'il n'eſt plus beſoin de prouver.

Si Dieu ne peut rien faire ſans en avoir l'idée, il faut qu'il ait l'idée de l'exiſtence du monde, ſans quoi il ne pourroit le faire exiſter. Qu'eſt-ce que l'idée de l'exiſtence du monde, ſinon l'idée du monde exiſtant? Comment Dieu ſe repréſente-t-il le monde exiſtant, s'il n'exiſte pas?

Dieu, avant la création, avoit l'idée de l'exiſtence du monde, comme poſſible, & non pas comme actuellement réaliſée. . . . S'il eſt ainſi, l'exiſtence du monde a du reſter éternellement au nombre des poſſibles, & Dieu n'a pas pu la réaliſer, puiſqu'il n'a pu faire que ce dont il avoit l'idée, & qu'il n'avoit pas l'idée de la réaliſation actuelle de

l'exiſtence du monde. C'eſt une pénible entrepriſe de vouloir accorder le vrai avec le faux. De quel côté que l'on ſe tourne, on trouve un embarras égal, une égale contradiction. D'après le beau principe dont on ne ſoupçonne pas même la fauſſeté, ſavoir, que la connoiſſance complette l'efficacité de la cauſe efficiente & totale, que Dieu devoit avoir des idées de ce qu'il alloit créer; d'après ce principe, dis-je, il faut ſoutenir, ou que le monde exiſtoit avant qu'il exiſtât, ou que le monde n'a pu exiſter quoiqu'il exiſte. En effet, ou Dieu, avant que de faire exiſter le monde, avoit l'idée de l'exiſtence réelle & actuelle du monde, ou il ne l'avoit pas. S'il l'avoit, le monde exiſtoit réellement & actuellement avant que Dieu le fit exiſter. Si Dieu n'avoit pas l'idée de l'exiſtence réelle & actuelle du monde, Dieu ne pouvoit pas le faire exiſter réellement & actuellement, ne pouvant pas lui donner une exiſtence dont il n'avoit pas l'idée. Voilà une fâcheuſe alternative.

CHAPITRE XLVI.

SUITE.

Inſuffiſance des Réponſes que l'on a faites à l'Objection précédente.

Premiere Réponſe: examen de cette Réponſe.

QUOIQUE je tienne l'objection précédente pour inſoluble, je dois à la vérité & à moi-même, d'examiner avec attention les réponſes que l'on y a faites. Voici comment Cudworth y répond par ſon interprete François.

PREMIERE RE'PONSE

à l'Objection précédente.

„ Mais on a déja prévenu cette objection, en „ montrant que les corps particuliers ne ſont pas „ les ſeuls objets de nos connoiſſances, & que no„ tre ame renferme en elle-même les objets intel„ ligibles qu'elle conſidere, qu'ils ſont éternels, „ & que l'ame n'eſt nullement l'empreinte ou l'i„ mage des choſes ſenſibles. Nous avons prouvé „ qu'il y a une intelligence toute parfaite qui ren„ ferme & qui connoît en elle-même l'étendue de „ ſa toute-puiſſance, ou tout ce qui eſt poſſible. „ Ainſi la connoiſſance eſt plus ancienne que les „ choſes ſenſibles, & l'intelligence a été avant le „ monde qu'elle a formé."

EXAMEN DE CETTE RE'PONSE.

1. Cette réponſe a deux parties. Quant à la premiere, il eſt tout-à-fait hors de propos de répondre, comme fait Cudworth, que les corps particuliers ne ſont pas les ſeuls objets de nos connoiſſances, que notre ame renferme en elle-même les objets intelligibles qu'elle conſidere, qu'ils ſont éternels, & que l'ame n'eſt nullement l'empreinte ou l'image des choſes ſenſibles. Ce n'eſt pas de quoi il s'agit entre lui & ceux qu'il entreprend de réfuter. Ils ne diſent pas que l'ame ſoit l'empreinte ou l'image des objets ſenſibles: ils diſent ſeulement qu'elle en reçoit l'empreinte ou l'image intellectuelle, & que cette image, qui en eſt une copie, ſuppoſe l'exiſtence de ſon modele. Ils ne nient pas que notre ame renferme en elle-même les objets intelligibles qu'elle conſidere, c'eſt-à-dire, les idées ou images intellectuelles des choſes qui lui ſont intimement préſentes; ils nient ſeulement que l'ame puiſſe

avoir de telles idées, ſans des objets réellement exiſtans qui les occaſionnent. Ils ajoutent qu'il n'y a que des choſes particulieres: ils entendent par-là que rien n'exiſte en général, mais d'une maniere ſinguliere & individuelle: vérité indubitable, d'où il ſuit que les idées des choſes doivent les repréſenter individuellement avec leurs particularités dans un entendement quelconque. Pour infirmer leur raiſonnement, il faudroit prouver qu'il peut y avoir des idées abſtraites, des idées ſans archétypes, des idées qui ne repréſentent rien: ce qu'on ne prouvera jamais. Quand on le prouveroit, quel avantage en tireroit-on pour l'objet dont il eſt queſtion? De telles idées dans Dieu ne lui ſeroient pas d'un grand ſecours pour éclairer ſon opération, & le diriger dans la création des choſes qu'il ne fait point exiſter d'une maniere abſtraite, générale, vague, mais ſinguliérement & individuellement, chacune avec ſes différences. C'eſt une telle idée du monde que Dieu auroit du avoir, une idée qui le lui repréſentât réellement exiſtant tel qu'il l'a fait exiſter: mais une pareille idée du monde le ſuppoſe déja réellement exiſtant. Il ne ſuffiroit pas encore qu'il exiſtât dans l'entendement divin un monde abſtrait, intellectuel, inſenſible, éternel, incréé, pour que Dieu pût faire un monde ſenſible comme le nôtre, parce qu'un monde abſtrait, inſenſible, incréé, exiſtant dans l'entendement divin, n'eſt point l'idée d'un monde particulier, individuel, ſenſible & créé. Ce n'eſt pas que l'idée du monde matériel doive être matérielle comme lui; elle doit pourtant le faire concevoir comme matériel, & une telle perception ne peut naître dans l'entendement qu'à l'occaſion d'un monde matériel réellement exiſtant, qui la lui imprime.

Les Etres particuliers & réellement exiſtans ſont les ſeuls objets des connoiſſances & des idées réelles de tout entendement. Rien n'eſt en général: les idées univerſelles abſtraites ſont des Etres de rai-

son. L'idée du purement possible est une chimere.

2. La seconde partie de la réponse du philosophe Anglois n'est pas plus satisfaisante. On assure, sans le prouver, qu'il y a une intelligence toute-parfaite qui renferme & qui connoît en elle-même l'étendue de sa toute-puissance, ou tout ce qui est possible; qu'ainsi la connoissance est plus ancienne que les choses sensibles.

Si je ne me trompe, la connoissance est fondée sur des idées, & les idées supposent l'action des objets sur l'entendement: la connoissance est le résultat de la contemplation des choses. Comment & où contempler des choses sensibles, lorsqu'on suppose qu'il n'y a encore rien de sensible?

Dieu connoît tous les possibles par l'étendue de sa toute-puissance qui en est la mesure.... C'est éluder la difficulté, & rendre la dispute interminable en supposant ce qui est en question. Il n'y a dans Dieu ni intelligence, ni connoissance, ni idée.

D'ailleurs à quoi Dieu connoîtra-t-il l'étendue de sa toute-puissance avant de l'avoir exercée? Qui est-ce qui lui en donnera l'idée? Elle lui est innée... Il est vrai tout ce qui est dans Dieu lui est inné, c'est-à-dire, qu'il le tient de sa nature. C'est pourquoi Dieu n'a point d'idée, l'idée étant une image des choses que l'entendement ne trouve point dans lui, mais qu'il tire de leur contemplation.

Comment Dieu verra-t-il dans sa vertu créatrice, un effet qui n'y est pas? La vertu créatrice est la puissance de faire exister son effet tout entier, en sorte que rien de cet effet n'ait existé auparavant dans elle, quand même elle eût existé sans son effet: ce qui la distingue de la force génératrice, laquelle contient le germe de son effet. Ceux qui veulent que la cause contienne éminemment son effet, en pourroient conclurre au plus que Dieu y a vu l'existence éminente du monde, & il s'agit ici d'une idée de l'existence formelle du monde, d'une idée des choses sensibles.

L'objection des disciples de Democrite & d'Epicure, puisqu'on la leur attribue, est fondée, comme on l'a vu, sur la nature de la connoissance & de l'entendement. L'on ne peut, ce me semble, supposer la connoissance plus ancienne que les choses qui en sont l'objet, c'est-à-dire, qui la font exister.

CHAPITRE XLVII.

SUITE.

Autre Réponse à la même Objection.

Examen de cette Réponse.

UN Auteur, persuadé avec Cudworth, que Dieu devoit avoir des idées de ce qu'il faisoit, n'approuve pourtant pas la maniere dont ce philosophe explique cette connoissance des Etres sensibles avant qu'ils fussent.

Voici une marque distinctive du vrai & du faux, dans la question présente. Tous ceux qui répéteront l'objection citée contre le système d'un monde idéal dans Dieu avant l'existence du monde sensible, la proposeront tous de la même maniere, ou à peu près : ils s'accorderont tous sur le principe parce qu'il est vrai, c'est la pure notion de la connoissance & de l'entendement. Ceux au contraire qui voudront la réfuter, prenant leurs réponses, non dans un principe vrai, mais dans de fausses suppositions, dans des préjugés, dans des conceptions erronées, ne pourront point s'accorder. Ils manqueront d'un point de réunion ; répondant chacun selon son système particulier, ils se contrediront, ils se réfuteront mutuellement. En vain ils publie-

ront d'une voix unanime que leurs adverſaires ont tort, l'inconſiſtance des raiſons qu'ils en donneront ſera une excellente preuve de la vérité qu'ils ne pourront infirmer.

Seconde Re'ponse.

„ En quoi ceux dont Mr. Cudworth combat le „ ſentiment ſe ſont trompés, c'eſt 1. En ce qu'ils „ ont confondu la connoiſſance divine avec la con- „ noiſſance humaine, ou qu'ils ont appliqué à la „ nature divine ce qui ne convient qu'à la nôtre; „ c'eſt de nous qui n'exiſtons qu'après la création „ du monde, & non de l'Etre qui exiſte éternelle- „ ment, qu'on peut dire que la connoiſſance ſuit „ l'exiſtence de ce que contient le monde.

„ Ils ſe ſont trompés 2. En ce qu'ils ont ſuppoſé „ gratuitement la préexiſtence des corps, de la „ matiere, ou du monde. Or, comme dans le ſens „ de ces philoſophes, ces corps, cette matiere, „ ou ce monde étoient inſenſibles, on pouvoit leur „ demander d'où les Etres ſenſibles & capables de „ connoiſſance ſont venus. Il eſt donc évident que „ des Etres capables de connoiſſance co-exiſtoient „ tout au moins avec ce monde inſenſible, ou qu'un „ Etre doué de la connoiſſance a préexiſté à ce „ monde & à ces Etres ſenſibles que nous y con- „ noiſſons.

„ Mr Cudworth devoit donc ſe contenter de rap- „ peller à ces philoſophes les preuves qu'il avoit „ déja données de la co-exiſtence de Dieu avec la „ matiere, ou la préexiſtence de cet Etre ſuprême „ au monde. Ceux qui penſent comme ces philo- „ ſophes auroient été ou ſeroient fort embarraſſés „ de répondre à ces preuves, & ſur tout quant à „ la premiere propoſition. La préexiſtence de Dieu „ prouvée, il ne pouvoit plus être queſtion ſi la „ connoiſſance étoit antérieure ou non à l'exiſtence „ des corps, puiſqu'il eſt évident que l'Etre qui a

„ produit ou créé ces corps, devoit avoir des idées „ de ce qu'il alloit créer ; il ne reſtoit donc plus „ que de demander comment cet Etre pouvoit avoir „ des idées de ce qui n'exiſtoit point encore."

Cudworth a répondu à cette demande, qu'il y a une intelligence toute-parfaite qui renferme & qui connoît en elle-même l'étendue de ſa toute-puiſſance, ou tout ce qui eſt poſſible. Sur quoi on remarque judicieuſement que cette façon de raiſonner n'eſt qu'affirmer ſans prouver. Et que nous dit-on pour réponſe plus préciſe? Le voici:

Dieu ne pouvoit avoir l'idée de l'étendue du monde avant qu'aucune étendue réelle exiſtât. Avant l'exiſtence du monde, il ne pouvoit exiſter que l'étendue de Dieu; & c'eſt de ſa propre étendue que Dieu a tiré l'idée de celle du monde dont la ſienne étoit l'archétype.

Examen de cette Réponse.

Je remarquerai d'abord qu'il eſt aſſez ſingulier que l'on préſume d'expliquer comment Dieu connoît, avant de s'être aſſuré s'il connoît. Mais lequel eſt le plus étrange, ou la confiance avec laquelle on ſuppoſe des idées dans Dieu, ou la préſomption avec laquelle on explique comment Dieu tire l'idée du monde de la contemplation de lui-même, comme ſi le monde n'étoit qu'une copie de Dieu? La préexiſtence de Dieu prouvée, dit-on confidemment, il ne peut plus être queſtion ſi la connoiſſance eſt antérieure ou non à l'exiſtence des corps, puiſqu'il eſt évident que l'Etre qui a produit ou créé ces corps devoit avoir des idées de ce qu'il alloit créer. Rien n'eſt moins évident. L'étude de l'origine des choſes ne ſeroit pas auſſi pénible qu'elle l'eſt, s'il étoit permis de paſſer auſſi légérement ſur les premieres queſtions les plus déciſives, & de bâtir témérairement ſur de faux ſuppoſés. La préexiſtence de Dieu au monde, & la néceſſité où l'on prétend

que Dieu étoit d'avoir une idée du monde pour le créer, ne ſont point des données en métaphyſique; elles ne doivent pas l'être; j'eſpere qu'elles ne le ſeront plus pour ceux qui ſe donneront la peine de peſer les doutes que j'ai pris la liberté de propoſer ſur ces points dignes de la plus ſérieuſe attention.

Non: les philoſophes qui jugent, par la nature de la connoiſſance & de l'entendement, que l'idée des choſes ſenſibles doit être poſtérieure à l'exiſtence de ces choſes qui l'occaſionnent, ne confondent point la connoiſſance divine avec la connoiſſance humaine. Non: ils n'appliquent point à la nature divine ce qui ne convient qu'à la nôtre. Loin de ſe rendre coupables d'une pareille témérité, ils prouvent très bien que la connoiſſance & l'entendement ſont des entités incompatibles avec l'eſſence divine, puiſque ce ſont des appartenances de la nature humaine. Qui ſont ceux qui confondent Dieu & l'homme? Les ſavans qui donnent à Dieu de l'entendement, de la connoiſſance, des idées.

Quand Dieu auroit vu dans lui, par la contemplation de ſon être, les créatures qu'il devoit produire, cette vue n'auroit rien de commun avec l'idée ni avec la connoiſſance fondée ſur des idées. On ne conçoit que deux ſortes d'idées, les unes qui ſont données à l'ame par les objets extérieurs, & les autres qu'elle forme d'après celles qui lui ſont venues par les ſens. S'il n'y a point de telles idées dans Dieu, il n'y en a point du tout.

CHAPITRE XLVIII.

SUITE.

Nouvelle variation de l'hypothese qui suppose en Dieu l'idée positive du monde possible & non encore existant.

Nous avons vu les philosophes qui soutiennent que Dieu n'a pu rien créer sans en avoir une idée positive, concevoir cette idée chacun à sa maniere. Les uns la disent un archétype, un exemplaire éternel des choses, qui se trouve dans Dieu indépendamment de lui, qui par conséquent lui est naturel, & fait comme partie de son essence. C'est dommage que cette belle imagination répugne à la nature de l'idée qui par elle-même est une copie, & non un original.

D'autres veulent que Dieu forme cette idée en se contemplant lui même, ensorte que sa propre substance lui représente celle du monde, & ses divines perfections les perfections sensibles du monde. Il en résulte que Dieu est l'archétype du monde, & le monde une image de Dieu; que Dieu est un monde idéal, & le monde un Dieu sensible.

Parmi ceux-ci il y en a qui expliquent autrement la maniere dont l'idée du monde possible se forme dans l'entendement divin. Ces derniers ne pensent pas que la substance divine soit le modele de tous les Etres possibles, & que Dieu les connoisse ainsi dans leur archétype avant leur existence sensible. Ils aiment mieux croire que Dieu est une intelligence toute-puissante qui contemple de toute éternité tous les possibles dans l'étendue de sa toute-puissance. Ils contredisent, il est vrai, les notions les plus saines de l'intelligence & de la puissance créatrice; de l'intelligence qui ne peut connoître aucune vertu que par ses effets, & autant qu'elle est

eſt affectée de ſes effets: de la puiſſance créatrice qui eſt une force néceſſairement agiſſante en tant que complette de ſa nature; ſi elle n'étoit pas complette de ſa nature, elle reſteroit néceſſairement incomplette & oiſive, rien n'étant capable de la compléter.

L'intelligence & la toute-puiſſance divines ſont dites éternelles, & par conſéquent l'intelligence tire éternellement de la toute-puiſſance la connoiſſance qu'elle a des Etres qui ne ſont pas encore. De même, ſelon Platon & les Platoniſtes, l'idée archétype du monde qui eſt dans Dieu, ſans qu'il la produiſe, eſt éternellement dans lui. Nous allons voir un autre philoſophe dire que Dieu n'a point eu de toute éternité l'idée des poſſibles.

Mallebranche, après nous avoir dit que Dieu n'avoit pu produire le monde ſans connoiſſance & ſans idée, a ajouté que ces idées que Dieu en avoit eues n'étoient point différentes de lui-même. Un autre va ſoutenir le contraire avec tout autant de fondement. On ne finiroit point s'il falloit rapporter toutes les variations de cette hypotheſe précaire.

„ Comme Dieu exiſte autrement que nous n'exiſ-
„ tons, fait-on dire au célebre Grew, & qu'il agit
„ autrement que nous n'agiſſons; il faut auſſi tom-
„ ber d'accord qu'il penſe autrement que nous ne
„ penſons, & que nous ne pouvons pas nous en
„ former une idée complette. Comme nous agiſ-
„ ſons lorſque nous penſons, quoique d'une ma-
„ niere conforme à notre nature; Dieu auſſi en
„ penſant agit toujours conformément à ſes perfec-
„ tions. Ainſi autant qu'un Etre exiſtant par lui-
„ même eſt élevé au-deſſus d'un Etre dépendant,
„ autant l'opération de ſes penſées ſurpaſſe celle
„ des nôtres. Dieu donc, en penſant, agit d'une
„ maniere toute-puiſſante & éternelle."

J'en ai tiré une concluſion toute oppoſée, ſavoir que le mot *penſer* n'étoit point applicable à Dieu,

que Dieu ne penſoit point. C'eſt une choſe décidée; il ſeroit ſuperflu d'y revenir. Pourſuivons.

„ Dieu étant ſeul éternel, il n'a pu penſer de „ toute éternité qu'à lui-même, & en penſant à „ lui-même, il faut néceſſairement qu'il en ait une „ idée exacte; c'eſt-à-dire qu'en y penſant il doit „ produire des images ſubſtantielles de ſa nature; „ & par conſéquent ces images doivent avoir une „ exiſtence néceſſaire & éternelle comme Dieu; car „ autrement ce ne ſeroient pas des images exactes „ de ſes perfections, & ſes opérations ne ſeroient „ pas infinies & éternelles, & auſſi parfaites qu'el- „ les le doivent être.

„ Comme il y a une diſtinction réelle entre ſon „ entendement & ſa volonté, quoique cette diſtinc- „ tion ſoit incompréhenſible; ainſi leurs images en „ doivent être réellement diſtinctes, & non ſeule- „ ment diſtinctes entre elles, mais encore de Dieu „ lui-même, parce que rien n'eſt l'image de ſoi- „ même. Quoiqu'elles aient une exiſtence diſtinc- „ te, elles ne ſauroient être ſéparées de Dieu; „ comme les idées que nous formons de notre „ eſprit, n'en exiſtent pas ſéparément, mais qu'el- „ les co-exiſtent avec lui.

„ Comme Dieu a une idée des perfections de ſa „ propre nature, il faut auſſi qu'il ait des idées de „ tous les Etres poſſibles, c'eſt-à-dire une idée „ complette de l'Univers.

„ Mais parce que rien ne peut être éternel, que „ ce qui eſt infini, il eſt impoſſible que Dieu penſe „ à l'Univers, ou à quelque autre choſe que ce ſoit, „ comme éternelle. C'eſt pourquoi on ne peut pas „ dire que Dieu ait penſé éternellement à le faire „ exiſter; & par conſéquent l'Univers, ni quelque „ autre choſe que ce ſoit, ne peut être, comme „ les images de ſes perfections, conſidéré comme „ étant la même choſe que lui."

Dieu n'a pas penſé éternellement à faire exiſter le monde. Dieu n'a pu néanmoins le faire exiſter

ſans y penſer, & il a du avoir une idée complette de l'Univers pour le créer; quand & comment cette penſée, ou idée, lui eſt-elle donc venue? On ne dira pas qu'il l'a tirée de la contemplation de lui-même, car on convient qu'il a penſé éternellement à lui-même, & ainſi il auroit du penſer éternellement au monde. On ne répondra pas non plus qu'il a vu la poſſibilité du monde dans l'étendue de ſa puiſſance créatrice, autrement il auroit eu éternellement l'idée du monde, & la penſée de le faire exiſter, comme il a connu éternellement ſa vertu productrice.

Si Dieu encore n'a pas eu éternellement la penſée de créer le monde, il l'a donc acquiſe, de quelque façon que ce ſoit, & il eſt ſurvenu dans l'entendement divin quelque choſe qui n'y étoit pas auparavant, une connoiſſance nouvelle & acquiſe. On voit ici le progrès de l'antropomorphiſme ſpirituel.

CHAPITRE XLIX.

SUITE.

PREMIER COROLLAIRE.

Créer n'eſt pas faire quelque choſe ſur un modele, ou d'après une idée.

ON ne conçoit pas, dit-on, que Dieu puiſſe produire des Etres dont il n'a pas l'idée. Si l'on faiſoit attention que l'idée du monde en ſuppoſe l'exiſtence, on concevroit que Dieu ne peut pas avoir l'idée des Etres qu'il produit. Dieu exiſte ſans archétype, & il crée de même ſans modeles intellectuels des Etres qu'il crée. Il a dans la néceſſité de ſa nature la raiſon ſuffiſante de ſon exiſtence;

comme je l'ai dit ; & cet Etre néceſſaire eſt de même la raiſon ſuffiſante & néceſſaire de l'exiſtence des Etres qu'il fait, ſans que ces Etres aient préexiſté à leur création, même en idée. Une telle précxiſtence me ſemble répugner & à l'Etre qui crée, & à la Nature qui eſt créée. La cauſe qui crée, produit totalement ſon effet, ſans qu'il ait été antérieurement ſous aucune ſorte de rapport. Autrement elle ne créeroit pas ; elle imiteroit, elle exécuteroit.

Incapable de pénétrer l'intrinſeque de la vertu créatrice, il faut craindre de la repréſenter ſous des notions qui la détruiſent au-lieu de la faire concevoir. Il répugne à la vertu qui fait des Etres de ſe modéler ſur quelque choſe dans une production qui n'eſt rien moins qu'imitative.

CHAPITRE L.

SUITE.

SECOND COROLLAIRE.

Le purement poſſible eſt impoſſible.

TOUTES les fauſſes notions de la création que nous venons d'examiner, ſans doute avec trop de détail pour leur importance, ſuppoſent qu'il y a eu un temps, ou plutôt une éternité, où rien de la ſubſtance du monde n'exiſtoit encore, étant alors purement poſſible. Cette vaine ſuppoſition ſe trouve détruite par les preuves que j'ai données de la coexiſtence néceſſaire de l'effet avec la cauſe. Je crois pouvoir ajouter à ces preuves, & montrer ici directement que le purement poſſible eſt impoſſible.

S'il y avoit eu un temps auquel rien n'eût exiſté, rien n'auroit pu exiſter, & rien n'exiſteroit : l'ab-

ſence abſolue de tout Etre ſuppoſée, rien n'eſt poſſible, l'exiſtence eſt une chimere: le pur néant ne peut rien produire; auſſi dès qu'il exiſte quelque choſe, nous ſommes forcés de reconnoître une exiſtence néceſſaire par elle-même, un Etre éternel, qui n'a point été fait, qui a dans ſon eſſence néceſſaire la raiſon de ſon exiſtence.

Je me ſers de la même démonſtration à prouver que, s'il y avoit eu un temps auquel rien de la ſubſtance du monde n'eût exiſté, il étoit impoſſible que le monde exiſtât jamais. Dans l'hypotheſe de la négation abſolue des créatures, lorſqu'elles étoient purement poſſibles, comme on dit, elles n'avoient point de raiſon ſuffiſante de leur exiſtence, autrement elles euſſent exiſté; rien n'eſt plus évident. Si elles n'avoient point alors de raiſon ſuffiſante de leur exiſtence, il étoit impoſſible qu'elles en euſſent jamais une, & conſéquemment qu'elles exiſtaſſent jamais. D'où auroit pu venir dans la ſuite la raiſon ſuffiſante de leur exiſtence? Du néant? Le néant ne ſauroit rien produire. De Dieu? Dieu eſt ſuppoſé exiſter ſans avoir dans ſoi la raiſon ſuffiſante de l'exiſtence du monde, & cependant cet Etre néceſſaire exiſte éternellement d'une maniere complette, avec toute la force qu'il peut avoir, tel qu'il peut jamais être. Ce principe n'eſt pas conteſtable.

On voit combien il y a de contradictions à dire que Dieu a la puiſſance de créer, mais qu'il ne l'exerce pas.

1. Si Dieu a une puiſſance vraiment créatrice, ſans l'exercer, il n'exiſte pas complettement: un Etre n'exiſte complettement que dans l'exercice plein & entier de toutes ſes facultés. Et ce que l'on conçoit de plus grand dans Dieu, après le privilege d'exiſter par l'excellence de ſon eſſence, eſt celui de donner l'être à une autre Nature.

2. En ſecond lieu, la vertu de faire des Etres tient intimement à l'eſſence de l'Etre néceſſaire. L'Etre eſſentiellement Créateur ne peut pas plus ſe diſpen-

ſer de créer que ſe diſpenſer d'exiſter. L'Etre actif par ſon eſſence, peut-il exiſter dans l'inaction?

3. Si Dieu a exiſté ſans créer, la création eſt un acte accidentel dans lui, qu'il a pu produire, ou ne pas produire. Mais c'eſt une très grande imperfection dans un agent, de n'être pas déterminé par la néceſſité de ſa nature.

4. La création ſuppoſée une choſe accidentelle, on ne peut plus en rendre raiſon. Toutes celles que l'on en a données juſques-ici ne ſont que des conjectures tirées de la maniere d'agir propre des hommes, qui ſe détruiſent les unes les autres, & qu'on n'a jamais pu établir ſur des principes ſolides. Je regarde cette hypotheſe comme une ſource féconde de l'antropomorphiſme qui a corrompu la Théologie moderne, & qu'il eſt ſi difficile aujourd'hui de purger de cette foule de notions purement humaines qu'on n'idolâtre ſans doute que parce qu'elles rapprochent Dieu de l'homme.

5. La vertu créatrice eſt la vertu de donner l'être. N'y a-t-il pas de la contradiction à ſuppoſer qu'une telle vertu, quoique complette par elle-même, ne faſſe rien exiſter?

CHAPITRE LI.

On ne doit pas nier la Création ſous prétexte que la maniere en eſt incompréhenſible.

RIEN ne rend la création plus incompréhenſible, ſi l'incompréhenſible eſt ſuſceptible de plus, que l'hypotheſe d'une éternité pendant laquelle il n'a exiſté abſolument rien de créé. Je crois même avoir démontré que la création eût été impoſſible dans cette ſuppoſition. Que la création ſoit une opération éternelle d'une cauſe éternelle, cela n'en rend pas la maniere concevable, j'en conviens. L'intrin-

ſeque de la création eſt un de ces points myſtérieux qu'il faut ſe réſoudre à ignorer, avouant de bonne-foi & ſupportant ſans chagrin ſon ignorance, plutôt que de ſe repaître de vaines illuſions, & de tromper les autres en ſe trompant ſoi-même. Une démangeaiſon dangereuſe, & quelquefois irréſiſtible, de tout expliquer a probablement accrédité ſi longtemps de fauſſes notions de la vertu créatrice. En falſifiant la Divinité & ſes opérations on ſe met plus à même de les expliquer. Mais par malheur on n'explique que les conceptions de ſon eſprit, & l'on eſt bien éloigné de découvrir la maniere dont Dieu agit; au lieu qu'en ſe tenant dans les bornes d'une juſte réſerve on eſt moins expoſé à errer. En reconnoiſſant l'incompréhenſibilité de ce qui eſt réellement au-deſſus de la raiſon, on ne riſque point de ſe repoſer confidamment ſur le ſein de l'erreur, comme ceux qui veulent ſavoir ce qu'ils ignorent malgré eux; on en eſt encore plus propre à reconnoître la vérité, dès qu'elle ſe préſente, ſur les objets qui ſont à la portée de l'eſprit humain.

Du reſte, quoique nous ne concevions pas comment les choſes ont été produites par la cauſe, nous ſommes pourtant ſûrs que quelque choſe a été faite, comme nous croyons avec certitude que quelque autre choſe n'a point été faite, quoique nous ne comprenions pas ce que c'eſt qu'exiſter par la néceſſité de ſon eſſence. L'exiſtence de l'effet comme tel eſt ſenſible, ai-je dit dès le commencement de cette Partie de mon Livre (*). Nous ſentons que nous ne ſommes pas des Etres éternels & incréés. Nous ſentons que notre exiſtence eſt ſucceſſive, variable, dépendante; au lieu que l'Etre qui n'a pas été fait n'exiſte point ſucceſſivement & en détail, mais totalement & tout enſemble ſi l'on peut ainſi parler: il ne ſouffre point de changement,

(*) Chapitre II. page 2.

puiſqu'il eſt néceſſairement ce qu'il eſt, par ſa propre excellence: il ne dépend point. Nous ſentons que le peu de connoiſſance & de puiſſance que nous avons, ne s'étend pas à toutes les choſes paſſées & à venir; que nos penſées ne ſont pour-ainſi-dire que d'hier, & que nous ne ſavons pas ce que le jour de demain doit mettre en évidence; que nous ne ſaurions rappeller le paſſé, ni rendre préſent ce qui eſt encore à venir (*): au lieu que l'exiſtence de l'Etre incréé eſt ſimple & toute homogene, on n'y diſtingue point un paſſé, un préſent, ni un avenir (†).

Locke dit quelque part: „ Peut-être que ſi nous „ voulions nous éloigner un peu des idées commu- „ nes, donner l'eſſor à notre eſprit, & nous enga- „ ger dans l'examen le plus profond que nous pour- „ rions faire de la nature des choſes, nous pour- „ rions en venir juſqu'à concevoir, quoique d'une „ maniere imparfaite, comment la matiere peut „ d'abord avoir été produite, & avoir commencé „ d'exiſter par le pouvoir de ce premier Etre éter- „ nel; mais on verroit en même-temps que de don- „ ner l'être à un eſprit, c'eſt un effet de cette puiſ- „ ſance éternelle & infinie, beaucoup plus mal-aiſé „ à comprendre." Comme Locke n'a pas jugé à propos de s'expliquer plus ouvertement, il eſt à croire que ces paroles jettées preſque au hazard, ne ſignifient rien d'important, & qu'il jugeoit lui-même la prétendue maniere d'expliquer la création de la matiere, qu'il avoit en vue, trop *imparfaite*, comme il dit, pour mériter qu'il s'y arrêtât. Nous apprenons d'ailleurs par une note du traducteur de ſon Eſſai où ſe trouve ce paſſage, qu'il étoit le réſultat d'une converſation que Locke avoit eue avec le Chevalier Newton & le Comte de Pembrocke, dans

(*) Eſſai concernant l'Entendement humain, Livre II. Chap. XV.
(†) Voyez ci-devant Chapitre XII.

laquelle Newton avoit propoſé une eſpece d'idée informe à ce ſujet, très éloignée de contribuer à nous faire concevoir la création de la matiere (*).

Telle eſt donc la foibleſſe de notre eſprit, qu'il ignore également & comment un Etre exiſte ſans avoir été fait, & comment un autre Etre a été fait par l'Etre incréé. Cependant il n'eſt pas raiſonnable de nier qu'il exiſte un Etre néceſſaire par lui-même, parce que nous ne ſaurions concevoir ce que c'eſt qu'exiſter néceſſairement par l'excellence de ſa nature. Nous aurions tort auſſi de rejetter la création, parce qu'elle nous eſt incompréhenſible. Eſt-il étrange que nous ne concevions pas les opérations de Dieu, nous qui ne concevons pas les opérations de notre ame? Il y a mille effets dans la Nature, qui s'operent ſous nos yeux, & que nous ne refuſons pas de croire, quoique nous ne puiſſions pas rendre raiſon de la maniere dont ils ſont produits. Après cela, l'orgueil ſeul, & un orgueil inſoutenable, peut nous inſpirer la penſée de réduire tout aux bornes étroites de notre intelligence, de n'admettre pour poſſible que ce que nous comprenons, & d'affirmer qu'une choſe n'a pu être dès que nous n'imaginons pas comment elle a été. Meſurer la puiſſance de Dieu à la force de notre conception, ce ſeroit rétrécir témérairement l'être de Dieu, par le dépit que nous aurions de ne pouvoir étendre le nôtre au-delà de ſes bornes naturelles.

(*) Voyez une note qui eſt vers la fin du Chapitre X. du Livre IV. de la Traduction Françoiſe de l'Eſſai concernant l'Entendement Humain.

CHAPITRE LII.

Si l'exiſtence du monde a eu un commencement?

Il reſte encore quelque choſe à ajouter aux recherches précédentes concernant l'origine & l'antiquité de la Nature.

Dieu, qui n'a point été fait, a fait le monde; mais il l'a fait de toute éternité. Le monde fait de toute éternité n'eſt pourtant pas éternel, parce que l'effet n'entre point dans l'ordre de la cauſe. L'effet n'entre point dans l'ordre de la cauſe, parce qu'il eſt impoſſible que ce qui a été fait ſoit d'une eſſence analogue à celle de l'Etre qui n'a pas été fait.

Après avoir fait remonter l'antiquité du monde juſqu'à l'éternité de Dieu, il ſemble contradictoire de dire que l'exiſtence du monde ait eu un commencement. Comment ce qui a commencé d'exiſter auroit-il toujours co-exiſté avec l'Etre dont l'exiſtence n'a point eu de commencement? D'un autre côté, il y a auſſi une contradiction apparente à ſoutenir que le monde a été fait, & que ſon exiſtence n'a point commencé. Etre fait & commencer d'exiſter ſemblent n'être qu'une ſeule & même choſe. J'ai dit que l'acte par lequel Dieu avoit créé le monde étoit éternel comme Dieu; en tant qu'éternel il n'a point eu de commencement. Ne s'enſuit-il pas que l'exiſtence du monde, produit de cet acte, n'a point eu non plus de commencement?

La difficulté eſt grande, je l'avoue. Cependant, puiſqu'elle ſe préſente naturellement à la ſuite des principes que j'ai ſuivis juſques-ici, il y auroit de la mauvaiſe foi à la paſſer ſous ſilence, & de l'indiſcrétion à la négliger. Suivons les principes qui l'ont fait naître; peut-être nous en donneront-ils la ſolution. Ne nous en flattons pourtant pas avant

l'examen. Du reſte, je n'ai pas promis de tout expliquer.

Il s'agit de ſavoir ſi, dans l'exiſtence antérieure du monde, il y a eu un premier moment, un moment qui n'ait pas été précédé d'un autre.

Je n'ai point de peine à me déclarer pour la négative. Puiſque la cauſe n'eſt point antérieure à l'effet, il faut ou que l'une & l'autre aient commencé d'exiſter enſemble, ou que la durée de l'effet n'ait point eu de commencement, ſi l'exiſtence de la cauſe n'en a point eu. On peut accorder hardiment à la durée de l'effet tout ce qui ne l'égale point à l'éternité de la cauſe. Certainement, l'éternité n'eſt pas une ſuite de temps inépuiſable; & certainement auſſi, le temps qui co-exiſte à l'éternité doit être tel qu'aucune ſouſtraction de momens ne puiſſe conduire à un moment au-delà duquel il n'y en ait point d'autre. Car ſi l'on parvenoit à un premier moment, on n'épuiſeroit pas ſeulement la durée antérieure du monde créé, on remonteroit au commencement même de l'éternité: cependant l'éternité n'a point de premier terme, elle n'en a point du tout.

On ſe rappellera ici ce que j'ai dit plus haut de l'éternité & du temps. L'éternité eſt l'exiſtence de Dieu: le temps eſt la durée du monde. Dieu exiſte totalement, complettement, tout entier pour-ainſi-dire; au lieu que le monde n'exiſte qu'en détail, & progreſſivement. Delà vient qu'il n'y a point de ſucceſſion dans l'éternité, au lieu que le temps eſt une durée eſſentiellement ſucceſſive. Dieu exiſtant immuablement conſtitue l'immobile éternité: le monde exiſtant d'une maniere toujours variable conſtitue la mobilité du temps. L'éternité & le temps ne ſont donc que des relations, ou propriétés, l'une de Dieu & l'autre du monde. L'éternité eſt la permanence invariable de l'Etre un & ſimple qui reſte éternellement le même: le temps eſt l'ordre de la ſucceſſion des créatures, ou, ſi l'on veut, l'ordre de la ſucceſſion des formes du monde qui en change ſans

ceſſe. L'uniformité de l'éternité empêche qu'elle puiſſe être conçue en pluſieurs portions. Mais le temps peut l'être: le paſſé n'eſt pas le préſent, le préſent n'eſt pas l'avenir.

De plus l'exiſtence du monde eſt une ſuite néceſſaire de celle de Dieu qui n'a pu être ſans faire exiſter le monde. C'eſt-à-dire qu'il eſt auſſi impoſſible que le monde ait commencé d'exiſter, qu'il répugne que Dieu lui-même ait eu un commencement. Si le monde a commencé d'exiſter, il n'exiſtoit pas auparavant, & l'on ſera toujours fondé à demander pourquoi il n'exiſtoit pas encore lorſque la raiſon ſuffiſante de ſon exiſtence étoit déja, ſavoir l'Etre éternel. On ne ſauroit aſſigner un premier moment à l'exiſtence des créatures, ſans que la même queſtion ne revienne toujours: Pourquoi ce moment n'a-t-il pas été précédé d'un autre, puiſqu'il pouvoit l'être, puiſqu'il le devoit? Queſtion auſſi inſoluble que raiſonnable. Ce qui a commencé doit avoir été une fois tout nouveau. Que l'on recule tant que l'on voudra l'antiquité du monde, s'il n'a pas été créé de toute éternité, au premier inſtant de ſon exiſtence c'étoit une production nouvelle. Pourquoi ne commençoit-il qu'alors, lorſqu'il pouvoit, lorſqu'il devoit co-exiſter à un Etre éternel?

Cette queſtion eſt ſuivie d'une autre, également raiſonnable & inſoluble, qui fait ſentir de plus en plus combien il répugne que l'exiſtence du monde ait eu un commencement. Le monde eſt toujours venu trop tard, s'il n'eſt venu qu'après une portion de l'éternité, & ce retardement eſt une étrange contradiction. Il n'y a point de raiſon pourquoi l'exiſtence des créatures ait été appliquée, pour-ainſi-dire, à telle portion de l'éternité, plutôt qu'à la portion précédente où Dieu ſeul exiſtoit. Diſons mieux: cette diſtinction de pluſieurs portions dans l'éternité eſt vaine & abuſive: on en a vu la raiſon tout-à-l'heure. L'éternité uniforme exige, ou que Dieu crée éternellement, ou qu'il ne crée point du

tout. Son immutabilité eſt incompatible avec ce paſſage de l'inaction à l'action. Dans l'hypotheſe de la nouveauté du monde, on n'eſt donc pas ſeulement fondé à demander pourquoi cet effet d'une cauſe éternelle vient ſi tard, mais encore pourquoi il eſt produit, ou comment il peut être produit, puiſque la cauſe qu'on ſuppoſe agir à l'inſtant préſent, a pu s'en diſpenſer pendant toute une éternité.

L'état le meilleur & le plus parfait de la cauſe eſt ſans contredit celui où l'on conçoit qu'elle a été d'abord par la néceſſité de ſon exiſtence: c'eſt l'état propre de ſa nature, le ſeul qui lui convienne: elle n'en peut pas ſortir, elle ne peut le changer, parce qu'il eſt néceſſairement fixé & déterminé par ſon eſſence. On rend donc l'exiſtence du monde impoſſible en ſuppoſant qu'elle a eu un commencement. Avant ce commencement, on conçoit Dieu dans un état d'inaction, dans l'état d'un Être non créant, d'où il n'eſt pas poſſible de le faire ſortir, puiſque s'il y eſt réellement, il s'y trouve établi par la néceſſité de ſon eſſence immuable.

On n'avoit pas ſans-doute prévu ces conſéquences lorſque l'on a décidé ſi légérement que le monde n'avoit que quelques mille ans d'exiſtence. On ne les élude pas non plus en reculant ſa naiſſance de pluſieurs millions d'années. La difficulté revient toujours avec la même force dès qu'on lui donne un premier moment d'exiſtence avant lequel il n'étoit pas. Ou le monde eſt un effet impoſſible, ou il a toujours co-exiſté avec ſa cauſe éternelle. Concluons que la durée du monde n'a point eu de commencement non plus que l'exiſtence de ſa cauſe.

Etre fait & commencer d'exiſter peuvent bien être une ſeule & même choſe par rapport aux phénomenes de la Nature. Lorſqu'il s'agit de l'effet que produit un Etre éternel par la vertu de ſon eſſence, c'eſt tout autre choſe; on ne ſauroit fixer la production d'un pareil effet à un premier temps avant lequel il

n'étoit pas encore produit, ſans donner un commencement à l'éternité de la cauſe. Si un Etre éternel produit un Etre temporel, l'origine de celui-ci va ſe perdre dans l'éternité de celui qui l'a fait.

La ſeule conſidération qui pourroit empêcher les eſprits prévenus de convenir avec moi que la durée du monde n'a point eu de commencement, non plus que l'exiſtence de Dieu, ce ſeroit la crainte d'égaler la créature à ſon Auteur quant à la durée : crainte abſolument vaine qu'il faut tâcher de diſſiper.

CHAPITRE LIII.

Le monde n'eſt pas éternel, quoique ſa durée n'ait point eu de commencement.

Ne nous laiſſons pas rebuter par la ſéchereſſe des recherches où nous engage la ſublime queſtion de l'origine des choſes. C'eſt beaucoup de pénétrer dans des ſentiers ſi difficiles, ſans prétendre nous y faire accompagner des Graces.

La ſimple négation de commencement, qui eſt l'abſence d'une contradiction abſurde tant pour l'éternité que pour le temps, ne met aucune égalité entre l'exiſtence de Dieu & la durée du monde. Un eſpace de temps borné au moment préſent, mais qui n'a point eu de commencement, n'eſt pas l'éternité. Si quelques-uns ont confondu un Etre éternel avec un Etre ſans commencement, ils n'ont pas prouvé que la négation de commencement conſtituât l'éternité.

L'éternité n'a pas commencé. S'enſuit-il que tout ce qui n'a pas commencé ſoit éternel ? Un livre n'eſt pas un arbre. Faut-il pour cela que tout ce qui n'eſt pas un arbre ſoit un livre ? On devroit avoir plus d'égard à la valeur des prémiſſes, lorſqu'on en veut tirer une conſéquence juſte & vraie.

Dès que l'on eſt forcé d'admettre un temps coexiſtant avec l'éternité, on ne peut s'empêcher de convenir que le commencement du temps ſeroit auſſi le terme de l'éternité. D'ailleurs, il reſte toujours entre l'ordre éternel & l'ordre temporel toute la diſparité, toute la diſproportion poſſible. Dieu conſerve toujours ſa ſupériorité, & le monde ſa dépendance: quelle plus grande dépendance y a-t-il que de devoir l'exiſtence à un autre? L'éternité reſte toujours immobile, invariable, uniforme, toujours ſemblable à elle-même, ſans paſſé, ſans avenir; au lieu que le temps eſt une durée eſſentiellement variable & ſucceſſive, qui paſſe inceſſamment: tous les momens paſſés en ont été futurs & préſens; & il n'y a point de diſtinction de momens dans l'éternité. Voilà ce qui met une différence réelle & infinie entre ces deux ordres de choſes, quoique ni l'un ni l'autre n'ait eu de commencement.

Mais, leur différence ne ſeroit-elle pas plus grande ſi l'un étoit ſans commencement, & que l'autre eût commencé? . . .

Mais, ne voit-on pas que l'on parle d'une différence chimérique & contradictoire, puiſqu'il eſt démontré que l'effet néceſſaire d'une cauſe ſans commencement, doit auſſi n'en point avoir. Je le répete: l'abſence d'une contradiction ne fait point rentrer l'ordre temporel dans l'ordre de l'éternité. Ainſi le monde n'eſt pas éternel, quoique ſa durée n'ait point eu de premier moment.

CHAPITRE LIV.

D'un eſpace de temps, compoſé de parties ſucceſſives, quoique ſans premier terme.

EN voulant éviter une contradiction, je dois craindre de tomber dans une autre. „ Comment „ un eſpace de temps, ſuppoſé ſans commence- „ ment, peut-il être compoſé de parties ſucceſſi- „ ves ? S'il n'a point de premier moment, il n'en „ a point auſſi de ſecond, ni de troiſieme, ni de „ centieme, ni de millieme, *&c.* En un mot il n'a „ aucun moment auquel on puiſſe appliquer conve- „ nablement quelque terme que ce ſoit de la ſuite „ des nombres. Il n'a donc pas pluſieurs momens ; „ & cette prétendue ſucceſſion de parties dans un „ eſpace de temps qui n'a point de commencement, „ eſt une ſuppoſition vaine & chimérique...."

Je conviens ſans peine que dans un eſpace de temps qui n'a point de premier moment, il n'y en a point auſſi de ſecond, ni de troiſieme, ni de centieme, ni de millieme, qu'en un mot il n'y en a aucun à qui l'on puiſſe appliquer convenablement quelque terme que ce ſoit de la ſuite des nombres, ſi l'on veut en commencer le calcul de leur origine. Qu'eſt ce que cela fait à la ſucceſſion des momens qui compoſent un tel eſpace de temps? Ne peut-il y en avoir pluſieurs, ſans qu'il y en ait un premier?

Je vous donne une portion de matiere quelconque, & vous prie de la diviſer. Pouvez-vous, à force de diviſion, parvenir à une premiere particule élémentaire, dont la répétition autant de fois multipliée qu'il eſt néceſſaire, forme la maſſe totale? Vous ne le pouvez. Ce qui reſte, après quelque diviſion que ce ſoit, eſt toujours une grandeur inépuiſable. Vous aurez beau en ôter autant de parties qu'il vous plaira, vous ne parviendrez jamais à une par-

particule qui n'en admette encore d'autres au-delà, & à quelque terme de diviſion que vous ſoyez parvenu, vous ne pourrez jamais dire, Il n'y en a plus qu'un, deux, trois, cent, mille, ou tel autre nombre pris à volonté : ce qui eſt mathématiquement démontré. En concluez-vous qu'une telle portion de matiere n'a pas pluſieurs parties, qu'elle n'eſt pas compoſée d'une continuité d'élémens matériels mis les uns auprès des autres?

De même, en partant du moment préſent, retranchez au temps écoulé des années, des ſiecles, des millions de ſiecles, le reſte ſera toujours une durée inépuiſable. Vous ne parviendrez jamais à une premiere année, à un premier ſiecle, ni à un premier million de ſiecles: il n'y en a point de premier. A quel terme que vous mene toute la force de votre imagination, vous ne ſerez jamais en état de dire combien il en reſte au-delà. Cette impoſſibilité de remonter à un temps qui n'ait pas été précédé d'un autre ne détruit en aucune façon la ſucceſſion des ſiecles, des années, des mois & des moindres portions du temps.

Nous n'avons qu'à conſidérer la ſuite naturelle des nombres pour nous convaincre qu'il peut y avoir une ſuite de quantités qui manque d'un terme fixe & déterminé, au-delà duquel on ne puiſſe plus remonter. La grandeur numérique forme une ſuite de nombres dont il n'y en a aucun, pour grand qu'il ſoit, au-delà duquel on ne puiſſe porter encore la progreſſion. La raiſon la plus ſimple qu'on en donne, c'eſt que tout nombre eſt compoſé de l'unité plus ou moins de fois répétée; &, quelque multipliée qu'en ſoit la répétition, elle peut toujours l'être davantage. Nous avons donc une ſuite d'unités ſucceſſives, toujours ſuſceptible d'augmentation, ſans un terme qui exclue toute progreſſion ultérieure.

Tel eſt l'eſpace de temps écoulé depuis l'origine du monde juſqu'au moment préſent. C'eſt une ſuite

de momens ſucceſſifs, tous antérieurs les uns aux autres, laquelle nous pouvons augmenter à volonté, en remontant dans le paſſé, ſans rencontrer un moment au-delà duquel Dieu n'en ait pas fait exiſter un autre & d'autres encore.

C'eſt peut-être trop s'arrêter à l'examen d'un paralogiſme.

CHAPITRE LV.

„ *Comment ſupputer les temps de la durée du monde,*
„ *ſi elle n'a point eu de commencement?*"

Réponse.

On ne peut pas ſommer la ſuite des nombres : autrement, on ne peut pas déterminer combien cette ſuite a de termes, parce qu'elle n'en a point au-delà duquel il n'y en ait toujours d'autres aſſignables. On ne ſauroit non plus ſommer la quantité des temps écoulés depuis l'origine du monde, c'eſt-à-dire, aſſigner le nombre précis de momens contenus dans ſa durée antérieure, par la raiſon qu'elle n'a point de premier moment, quelque étendue qu'on lui donne. Il n'eſt pas poſſible de déterminer de combien d'années, de ſiecles, ou de millions de ſiecles le monde ſe trouve âgé à cette heure. En ce ſens, on ne peut pas ſupputer, au juſte & d'une maniere complette, les temps de ſa durée. Si on le pouvoit, on ſuppoſeroit le non-être au-delà des temps calculés, ce qui répugne à ce que nous avons prouvé de la co-exiſtence néceſſaire du monde avec l'Etre éternel.

Néanmoins comme l'eſpace du temps paſſé s'eſt ſucceſſivement écoulé, il eſt facilement conçu en pluſieurs portions. S'il n'a pas de premier moment, au moins il en a un moment donné, celui où nous

vivons; comme ce terme du passé nous échappe sans cesse, pour le fixer en quelque sorte, on lui donne une certaine étendue, celle d'un mois, d'une année, ou de tel autre cycle. En partant de ce terme nous remontons l'échelle des générations antérieures, d'année en année, de siecle en siecle, jusqu'au temps le plus éloigné, dont la mémoire se soit conservée, ce qui forme la plus haute antiquité assignable, & cette antiquité doit nécessairement varier selon les traditions des différens peuples, soit orales, soit écrites, vraies ou fabuleuses. Tout l'antécédent, couvert des ombres de l'oubli, ou par l'effet de quelque révolution physique qui a effacé jusqu'à la trace des événemens précédens, ou par les ravages de l'ignorance qui en a laissé perdre le souvenir, ou manque d'Etres qui pussent les connoître & en garder la mémoire, est négligé, ou mentionné seulement comme un espace de temps indéterminé. Ainsi la chronologie suppute, non pas tout le temps de la durée du monde, mais seulement la portion de ce temps la plus voisine de nous, qu'elle peut remplir de générations & de faits dont elle suppose la réalité constatée. La plus reculée de ces époques est le *commencement* dans le langage des chronologies dites universelles.

CHAPITRE LVI.

Si une durée sans commencement est une durée infinie.

Il est prudent d'écarter toute sorte de dispute sur l'infini. L'infini est pour nous l'incompréhensible. Non seulement nous ne pouvons nous en former d'image sensible, mais nous tâcherions en vain d'en avoir une idée intelligible. Il n'y a aucune sensation, aucun nombre, aucune grandeur, qui puissent nous faire imaginer l'infini; & l'entendement hu-

main borné par eſſence ne ſauroit le comprendre. N'allons point nous égarer dans les ténebres de l'infinité.

Je conçois la durée antérieure du monde, je veux dire ce qui s'en eſt écoulé juſqu'au moment préſent, telle qu'en y retranchant ſans ceſſe toute portion de temps que l'on voudra, ces ſouſtractions, quelque multipliées qu'elles ſoient, laiſſeront toujours cette durée inépuiſable. Ce n'eſt pas-là l'infini. L'infini n'eſt pas ſuſceptible d'augmentations ni de diminutions. On n'en peut rien retrancher ſans l'anéantir.

Rien n'empêche qu'on ne conçoive le monde plus ou moins ancien qu'il n'eſt à cette heure. Il l'étoit moins hier qu'aujourd'hui, & demain il le ſera davantage. Toute grandeur qui croît par des finis n'eſt point infinie.

Loin que la durée du monde ſoit infinie, n'eſt-elle pas toujours bornée à l'inſtant préſent? Croit-on que l'infini ſoit une grandeur bornée d'un côté & inépuiſable de l'autre? Cette notion n'eſt pas recevable. Une durée infinie n'eſt pas celle dont on peut toujours retrancher des portions quelconques ſans parvenir à un premier terme qui ne ſoit pas précédé d'un autre. Par cela ſeul qu'on peut la diminuer, elle n'eſt pas infinie.

On prétendra peut-être que la durée du monde, telle que je la conçois, n'eſt réellement ſuſceptible, ni d'augmentation, ni de diminution. Je ſuppoſe ſa portion antérieure inépuiſable. Si cela eſt, dira-t-on, quelque quantité que l'on en retranche on ne ſera pas plus près de ſon commencement qu'avant la ſouſtraction; & de même quelque quantité qu'on y ajoute, on ne ſera pas plus éloigné de ſon commencement qu'avant l'addition: elle reſtera donc toujours la même dans l'un & l'autre cas: or ſi elle reſte toujours la même, elle n'eſt réellement ſuſceptible, ni d'augmentation, ni de diminution; elle eſt infinie.

Je ne ſais ſi l'on propoſe ſérieuſement cette diffi-

culté. Il faut le ſuppoſer pour y répondre. En ajoutant à la durée du monde on ne s'éloigne point de ſon commencement, de même qu'on ne s'en approche point à force d'en retrancher des millions d'années. D'où vient cela? De ce que cette durée n'a point de commencement. Il n'eſt pas ſurprenant ſans-doute qu'on ne s'éloigne, ni ne s'approche, d'un terme qui n'eſt point. S'enſuit-il que cette durée reſte toujours la même après toute ſouſtraction & toute addition, qu'elle ne diminue point par les retranchemens que l'on y fait, qu'elle n'augmente point par les additions? Pour démontrer qu'elle eſt toujours la même, ſans augmentation ou diminution, il faudroit prouver qu'on n'y peut rien ajouter, qu'on n'en peut rien retrancher. Mais prétendre qu'on en retranche ſans la diminuer, qu'on y ajoute ſans l'augmenter, voilà le merveilleux, voilà le contradictoire.

Pour que la durée du monde puiſſe croître, il n'eſt point du tout néceſſaire qu'elle ait eu un commencement, un premier terme fixe au delà duquel il n'y en ait point d'autre. Il ſuffit qu'elle ſoit compoſée de momens, ou de portions de temps qui ſe ſuccedent dans un certain ordre imperturbable. Dans une telle ſucceſſion, de quelque point que l'on parte pour calculer une certaine quantité de la durée du monde, il eſt viſible que les portions ſucceſſives ajouteront à la ſuite des précédentes, quoique cette ſuite n'ait point de premier terme. Or l'infini exclut toute capacité de croître.

CHAPITRE LVII.

Syſtême de ceux qui admettent l'Infini actuel numérique.

Extrait des Elémens de la Géometrie de l'Infini, par Mr. de Fontenelle.

Je préfere un peu de diffuſion à une méthode plus conciſe qui pourroit laiſſer quelque doute dans les eſprits ſur la différence qu'il y a entre une durée infinie & une durée ſans commencement. J'expoſerai d'abord le ſyſtême de ceux qui admettent l'infini actuel numérique; ou plutôt j'en emprunterai l'expoſition de l'illuſtre Auteur de la *Géometrie de l'infini*, qui me ſemble s'être laiſſé ſéduire par une métaphyſique plus ſubtile que ſolide, plus éblouiſſante que vraie. Il eſt tombé dans des contradictions d'une eſpece ſi ſéduiſante qu'un habile métaphyſicien qui a entrepris de le réfuter en a admis une partie pour combattre l'autre (*). Après avoir prouvé que la ſuite naturelle des nombres ne contient point une infinité de nombres, qu'elle n'eſt point infinie, quoiqu'elle n'ait point de dernier terme, c'eſt-à-dire, un terme qui exclue toute progreſſion ultérieure, il en réſultera qu'une durée qui n'a point de moment au-delà duquel il n'y en ait encore d'autres, en un mot une durée ſans commencement, ne contient pas pour cela une infinité de momens, & qu'elle n'eſt pas infinie.

J'inſiſte d'autant plus que j'ai lieu de craindre que l'on n'entre pas aiſément dans ma penſée. On s'eſt accoutumé, je ne ſais ſur quel principe, à regarder comme infinie une ſuite de quantités ſans pre-

(*) Voyez le *Recueil de Diſſertations ſur quelques Principes de Philoſophie & de Religion*, par le R. P. Gerdil Barnabite. Je donnerai inceſſamment des preuves de ce que j'avance ici.

mier terme qui ne ſoit pas précédé d'un autre, ou ſans dernier terme qui n'en admette pas d'ultérieur. Cette habitude a même pris aſſez d'empire ſur certains eſprits, pour leur perſuader qu'une telle ſuite de grandeurs pouvoit n'être infinie que d'un côté, & finie de l'autre (*).

EXTRAIT

des Elémens de la Géometrie de l'Infini.

PARTIE I. SECTION II.

„ *De la Grandeur infiniment grande.*

„ *Ce que c'eſt que l'Infini.*

„ 82. Ce qui par ſon eſſence eſt ſuſceptible de „ plus & de moins, ne perd rien de ſon eſſence en „ recevant ce plus ou ce moins dont il étoit ſuſ- „ ceptible. Or la grandeur eſt par ſon eſſence ſuſ- „ ceptible de plus & de moins. Donc elle ne perd „ rien de ſon eſſence en recevant ce plus ou ce „ moins, donc elle eſt encore grandeur, donc en- „ core également ſuſceptible de plus & de moins, „ donc elle en eſt toujours ſuſceptible ; donc elle „ l'eſt ſans fin, où à l'infini.

„ Examinons la grandeur entant que ſuſceptible „ d'augmentation.

„ 83. Puiſque la grandeur eſt ſuſceptible d'aug- „ mentation ſans fin, on la peut concevoir ou ſup- „ poſer augmentée une infinité de fois, c'eſt-à- „ dire, qu'elle ſera devenue infinie. Et en effet, il „ eſt impoſſible que la grandeur ſuſceptible d'aug- „ mentation ſans fin ſoit dans le même cas que ſi „ elle n'en étoit pas ſuſceptible ſans fin. Or ſi elle

(*) Ci-devant Chapitre XXIV.

„ ne l'étoit pas, elle demeureroit toujours finie; „ donc étant ſuſceptible d'augmentation ſans fin, „ elle peut ne demeurer pas toujours finie, ou, „ ce qui eſt la même choſe, devenir infinie.

„ 84. Pour mieux concevoir l'infini, je conſidere „ la ſuite naturelle des nombres, dont l'origine „ eſt 0, ou 1.

„ Chaque terme croît toujours d'une unité, & je „ vois que cette augmentation eſt ſans fin, & que „ quelque grand que ſoit le nombre où je ſerai ar- „ rivé, je n'en ſuis pas plus proche de la fin de la „ ſuite, ce qui eſt un caractere qui ne peut conve- „ nir à une ſuite dont le nombre des termes ſeroit „ fini. Donc la ſuite naturelle a un nombre de „ termes infini.

„ En vain diroit-on que le nombre des termes qui „ la compoſent eſt toujours actuellement fini; mais „ que je le puis toujours augmenter. Il eſt bien vrai „ que le nombre des termes que je puis actuelle- „ ment parcourir ou arranger ſelon leur ordre, eſt „ toujours fini; mais le nombre des termes dont la „ ſuite eſt compoſée en elle-même, eſt autre choſe. „ Les termes dont elle eſt compoſée en elle-même, „ exiſtent tous également, & ſi je la conçois pouſ- „ ſée ſeulement juſqu'à 100, je ne donne pas à ces „ 100 termes une exiſtence dont ſoient privés tous „ ceux qui ſont par delà. Donc tous les termes de „ la ſuite, quoiqu'ils ne puiſſent pas être tous em- „ braſſés ou conſidérés enſemble par mon eſprit, „ ſont également réels. Or le nombre en eſt infini, „ comme on vient de le prouver, donc un nombre „ infini exiſte auſſi réellement que les nombres finis.

„ 85. Dans la ſuite naturelle chaque terme eſt „ égal au nombre des termes qui ſont depuis 1 juſ- „ qu'à lui incluſivement. Donc puiſque le nombre „ de tous ſes termes eſt infini (84.), elle a un der- „ nier terme qui eſt ce même infini.

„ On l'exprime par ce caractere ∞.

„ Il ne faut point que le mot de *dernier terme*

„ effraie en cette matiere. C'eſt un dernier terme „ fini que la ſuite naturelle n'a point : mais n'en „ avoir point de dernier fini, ou en avoir un der- „ nier infini, c'eſt la même choſe ; car ce qui fait „ qu'elle n'a point un dernier terme fini, c'eſt que „ quand elle a un dernier terme fini quelconque, „ ſon cours n'eſt ni ne peut être terminé, puis- „ qu'elle n'a encore qu'un nombre fini de termes ; „ mais quand elle a un terme infini, elle a un nom- „ bre infini de termes, & l'on peut concevoir ſon „ cours comme terminé.

„ 86. ∞ eſt un nombre inexprimable, car il s'en „ faut bien que ce caractere ∞ nous en donne une „ idée claire. Mais en même temps ∞ eſt en quel- „ que ſorte un nombre déterminé, ou diſtingué de „ tout autre, puiſqu'il l'eſt non ſeulement de tout „ nombre fini, mais en cas qu'il y ait d'autres in- „ finis poſſibles, de tout infini qui ne ſeroit pas le „ dernier terme de la ſuite naturelle, ou ſeroit le „ dernier d'une autre ſuite infinie. Ainſi ∞ ſera „ toujours pris ici pour un infini fixe & conſtant, „ dernier terme de la ſuite naturelle.

„ Il eſt inconcevable comment la ſuite naturelle „ paſſe du fini à l'infini, c'eſt-à-dire, comment „ après avoir eu des termes finis, elle vient à en „ avoir un infini. Cependant cela doit être, ou bien „ il faut abſolument abandonner toute idée de l'in- „ fini, & n'en prononcer jamais le nom, ce qui „ feroit périr la plus grande & la plus noble partie „ des Mathématiques. Je ſuppoſe donc que c'eſt-là „ un fait certain, quoiqu'incompréhenſible, & je „ prends la grandeur qui doit être infinie, non com- „ me étant dans ce paſſage obſcur du fini à l'in- „ fini, mais comme l'ayant franchi entiérement, & „ ayant paſſé par les dégrés néceſſaires, quels qu'ils „ ſoient, ſi ce n'eſt que je puiſſe quelquefois en- „ trevoir quelque lumiere ſur la nature de ces „ dégrés.

„ *Comment l'Infini peut être augmenté ou diminué.*

„ 87. L'idée naturelle de la grandeur infinie eſt, „ qu'elle ne puiſſe être plus grande ou augmentée, „ & en effet ∞ dernier terme de la ſuite naturelle „ étant 1 qui a reçu des augmentations ſans fin, il „ n'en peut recevoir davantage. D'un autre côté la „ grandeur infinie étant toujours grandeur, en doit „ conſerver l'eſſence & être ſuſceptible d'augmen- „ tation, & même ſans fin (82). Ces deux idées ſi „ contraires en apparence, ſe concilient parfaite- „ ment, & on le va voir en les examinant toutes „ deux l'une après l'autre.

„ ∞ ne peut être augmenté par les grandeurs „ qui l'avoient augmenté juſques-là, car il a reçu „ d'elles tout ce qu'il pouvoit recevoir d'augmenta- „ tion. Donc $\infty + 1$ n'eſt que ∞, ou $\infty + 1 = \infty$.

„ 88. Et ſi 1 n'augmente pas ∞, $1 + 1$, ou 2, „ ou 3, &c. ne l'augmente pas non plus. Donc en „ général a étant un nombre fini, $\infty + a = \infty$.

„ 89. Et ſi a n'augmente pas ∞, il ne le dimi- „ nue pas non plus quand il en eſt retranché. Donc „ $\infty \pm a = \infty$.

„ 90. Mais par la raiſon des contraires, & encore „ plus par la nature même de la choſe, je puis dire „ $\infty + \infty$, ou 2∞, ou 3∞, *&c.* Car il faut „ que l'infini, puiſqu'il eſt grandeur, ſoit capable „ d'augmentation, & je vois qu'il le ſera ſans fin, „ puiſqu'il pourra être multiplié par tous les nom- „ bres naturels de la ſuite, dont le nombre eſt in- „ fini. Voilà donc les deux idées de l'article 87. „ conciliées.

„ 91. On voit par-là que ∞ qui eſt 1 devenu in- „ fini par une augmentation ſans fin, ou une gran- „ deur finie qui eſt ſortie de l'ordre du fini, & a „ paſſé dans celui de l'infini, ne peut plus être aug- „ mentée par tout ce qui eſt de l'ordre du fini „ dont elle n'eſt plus, mais ſeulement par ce qui „ eſt de l'ordre de l'infini dont elle a commencé

„ d'être, & il eſt clair qu'il en ira de la diminution „ comme de l'augmentation.

„ 92. $a \pm o = a$, comme $\infty \pm a = \infty$, & par „ conſéquent a, quoique grandeur, eſt auſſi peu „ grandeur par rapport à ∞, que o par rapport à a. „ Donc aucune grandeur finie n'eſt grandeur par „ rapport à l'infini, & toute grandeur qui l'eſt par „ rapport à l'infini, ne peut être qu'infinie."

Nous n'avons pas abſolument beſoin de l'examen de ces deux articles pour le préſent; mais, comme ils auront leur application dans la ſuite lorſqu'il s'agira de ſavoir ſi le monde a des bornes ou non, j'ai cru devoir les joindre ici.

Le profond géometre prétend donc que l'infini exiſte de la même exiſtence que le fini; qu'ils ont l'un & l'autre les mêmes propriétés; que l'on opere ſur l'infini comme ſur le fini; que l'infini croît, ſe quarre & ſe cube comme le fini. Delà on tire ces conſéquences: que le fini croît par des nombres finis, & l'infini par des nombres infinis du même ordre; que, comme on pouſſe le fini juſques à l'infini, en ſuivant la progreſſion arithmétique des nombres, ainſi en admettant 2 infinis, 3 infinis, 4 infinis, *&c.* on parvient à l'infini de l'infini, ce qui eſt l'infini du ſecond ordre; que ce nouvel infini en recevant des augmentations par les infinis de ſon ordre ſeulement, s'éleve à l'infini du troiſieme ordre; enfin que par une ſemblable opération les ordres d'infinis croiſſent juſqu'à l'ordre infinitieme, comme dans la ſuite naturelle des nombres le fini paſſe au premier ordre de l'infini

CHAPITRE LVIII.

SUITE.

L'on fait voir contre les partisans de l'Infini Géométrique,

I. *Que la Grandeur n'est pas susceptible de l'infinité;*

II. *Qu'on ne peut la supposer augmentée une infinité de fois, c'est-à-dire, devenue infinie.*

III. *Que la suite naturelle ou Arithmétique jugée si propre à faire concevoir l'infini actuel numérique, est justement ce qui en démontre l'impossibilité;*

IV. *Qu'elle n'a point un nombre infini de termes;*

V. *Que le nombre de ses termes ne peut être épuisé, comme il le seroit par l'infini;*

VI. *Qu'elle n'a point de dernier terme fini, ni de dernier terme infini;*

VII. *Qu'elle ne pourroit avoir un dernier terme infini, sans en avoir un dernier fini.*

VIII. *Qu'un nombre infini répugne.*

IX. *Que le passage du fini à l'infini, ou le changement du fini en infini, est impossible.*

X. *Qu'une grandeur infinie ne seroit plus grandeur.*

XI. *Que le prétendu dernier terme de la suite naturelle des nombres n'est pas plus infini que chacun des précédens.*

XII. *Que l'Infini Géométrique n'est pas un vrai infini. C'est un fini caché, ou indéterminé; & les Géometres en croyant opérer sur l'infini n'operent que sur le fini.*

XIII.

XIII. *Que le fini n'étant pas grandeur par rapport à l'infini, celui-ci ne peut réſulter d'un aſſemblage de finis, en quelque nombre qu'ils ſoient.*

VOYONS ſi les fondemens du ſyſtême expoſé dans le Chapitre précédent, ſont auſſi ſolides que le ſyſtême eſt ſéduiſant pour les eſprits qui aiment à s'élever au-deſſus du vulgaire.

I. *La grandeur n'eſt pas ſuſceptible de l'infinité.*

„ 82. Ce qui par ſon eſſence eſt ſuſceptible de „ plus & de moins, ne perd rien de ſon „ eſſence en recevant ce plus ou ce moins „ dont il eſt ſuſceptible. Or la grandeur eſt „ par ſon eſſence ſuſceptible de plus & de „ moins. Donc elle ne perd rien de ſon eſ„ ſence en recevant ce plus ou ce moins, „ donc elle eſt encore grandeur, donc enco„ re également ſuſceptible de plus & de „ moins, donc elle en eſt toujours ſuſcepti„ ble; donc elle l'eſt ſans fin, ou à l'infini."

Il eſt de la derniere importance, dans l'appréciation des principes, de ne leur donner ni plus ni moins que leur juſte valeur.

Ce qui par ſon eſſence eſt ſuſceptible de plus & de moins, ne perd rien ſans-doute de ſon eſſence en recevant ce plus ou ce moins dont il eſt ſuſceptible. Son eſſence étant d'être ſuſceptible de plus & de moins, il ne peut jamais devenir ni ſi grand ni ſi petit, qu'il ne puiſſe plus croître ni décroître de la même maniere qu'avant ſon accroiſſement ou ſa diminution. La grandeur eſt toujours ſuſceptible de plus & de moins: elle l'eſt ſans fin, ou à l'infini. C'eſt-à-dire que, quelque grande ou petite qu'elle ſoit, elle conſerve toujours ſa capacité eſſentielle de croître ou de diminuer comme auparavant dans ſon état originel, avant

d'avoir été augmentée ou diminuée. La capacité de croître & de décroître ſans fin, ou à l'infini, emporte avec ſoi l'excluſion totale d'une fin d'accroiſſement ou de diminution, d'un dernier terme au-delà duquel il n'y en ait point d'autre poſſible de la même eſpece. Or il eſt évident que la grandeur, pour conſerver cette capacité eſſentielle de croître ou de décroître par des augmentations, ou des diminutions ſemblables à celles qui l'ont portée à un degré quelconque de grandeur ou de petiteſſe, doit toujours être finie. Si elle ne l'étoit plus, par quel bout pourroit-elle être augmentée? Comment donneroit-elle priſe à une diminution ultérieure?

La capacité eſſentielle de croître ou de décroître, toujours, ſans fin, ou à l'infini, eſt la néceſſité intrinſeque de reſter toujours fini, dans quelque hypotheſe que ce ſoit. C'eſt ce qu'on ne doit jamais perdre de vue lorſqu'on parle de grandeur, ſoit en Géometre, ſoit en Métaphyſicien.

II. *On ne peut ſuppoſer la grandeur augmentée une infinité de fois, c'eſt-à-dire, devenue infinie.*

„ Examinons la grandeur entant que ſuſcepti-
„ ble d'augmentation.

„ 83. Puiſque la grandeur eſt ſuſceptible d'aug-
„ mentation ſans fin, on la peut concevoir
„ ou ſuppoſer augmentée une infinité de
„ fois, c'eſt-à-dire, qu'elle ſera devenue in-
„ finie. Et en effet, il eſt impoſſible que la
„ grandeur ſuſceptible d'augmentation ſans
„ fin, ſoit dans le même cas que ſi elle n'en
„ étoit pas ſuſceptible ſans fin. Or ſi elle ne
„ l'étoit pas, elle demeureroit toujours finie;
„ donc étant ſuſceptible d'augmentation ſans
„ fin, elle peut ne demeurer pas toujours
„ finie, ou, ce qui eſt la même choſe, de-
„ venir infinie."

L'amour, un amour aveugle pour un ſyſtême que l'on a inventé, peut ſeul admettre pour vraies des aſſertions ſi contradictoires. L'infini exclut la capacité de croître, car il a par ſon eſſence tout ce dont il eſt ſuſceptible; & il n'a point reçu la complettion de ſon être par des accroiſſemens ſucceſſifs qui répugnent à ſa nature.

Puiſque la grandeur eſt eſſentiellement ſuſceptible d'augmentation ſans fin, on ne peut pas la concevoir ou ſuppoſer parvenue à la fin de ſon augmentation; & elle y ſeroit parvenue ſi elle étoit augmentée une infinité de fois, c'eſt-à-dire, devenue infinie. Dans cet état elle auroit reçu toute l'augmentation dont elle eſt ſuſceptible, ou ce qui revient au même, elle ſeroit au dernier terme de ſon accroiſſement. Et en effet, il eſt impoſſible que la grandeur ſuſceptible d'augmentation ſans fin, ſoit dans le même état que ſi elle n'en étoit pas ſuſceptible ſans fin. Si elle ne l'étoit pas, elle pourroit recevoir tout ſon accroiſſement; donc, étant ſuſceptible d'augmentation ſans fin, elle ne peut être tellement accrue qu'elle ait reçu toute l'augmentation dont elle eſt ſuſceptible: donc elle ne peut jamais parvenir à l'état d'infinité qui exclut tout accroiſſement ultérieur: donc elle doit toujours reſter finie.

On a raiſon de vouloir mettre de la différence entre une grandeur qui ne peut croître que juſques-à un certain point, & une grandeur ſuſceptible d'augmentation ſans fin. Mais on abuſe étrangement de cette raiſon en mettant cette différence dans la capacité de devenir infinie pour la grandeur ſuſceptible d'augmentation ſans fin, & la néceſſité de reſter finie pour l'autre. La premiere ne ſauroit changer d'eſſence, non plus que la ſeconde. Toutes les deux ſont des grandeurs, & comme telles, elles ſeront toujours finies. Seulement l'une a des bornes fixes, & l'autre en a qui peuvent toujours être reculées.

Une grandeur ſuſceptible d'augmentation ſans fin, demeure toujours tellement finie qu'elle peut toujours croître: elle eſt néceſſairement bornée, quoiqu'elle n'ait point de bornes néceſſaires. Une grandeur qui ne ſeroit pas ſuſceptible d'augmentation ſans fin, demeureroit toujours tellement finie qu'elle ne pourroit pas croître au-delà d'un certain dégré d'augmentation. Elle auroit des bornes néceſſaires qu'elle ne pourroit paſſer. On peut concevoir ou ſuppoſer celle-ci augmentée autant de fois qu'elle en eſt ſuſceptible, & la conſidérer comme ayant reçu ſa complettion, ou ſon dernier degré d'accroiſſement; au lieu que l'autre n'ayant point de dernier degré d'augmentation, on ne peut ni concevoir ni ſuppoſer qu'elle ait reçu ſa complettion, puiſqu'il eſt de ſa nature de n'être jamais ſi grande qu'elle ne puiſſe plus croître. Telle eſt leur vraie & unique différence. Je ne vois rien en cela de fort recherché. Comment un eſprit auſſi pénétrant que celui de Fontenelle a-t-il pu s'y méprendre?

Au faux raiſonnement par où débute la Géométrie de l'infini, il faut ſubſtituer, ce principe qui anéantit toute la théorie: La grandeur eſt ſuſceptible d'augmentation ſans fin, ou à l'infini: ce qui eſt ſuſceptible d'augmentation ſans fin ne peut parvenir à la fin de ſon augmentation; donc la grandeur ne peut parvenir à la fin de ſon augmentation, ou recevoir tout ſon accroiſſement: donc quelques augmentations qu'elle ait reçues, elle reſte néceſſairement finie, puiſqu'elle peut encore croître: donc il y a de la contradiction à la ſuppoſer infinie.

On ne peut concevoir ou ſuppoſer la grandeur augmentée autant de fois qu'elle en eſt ſuſceptible, dès qu'on la dit ſuſceptible d'une augmentation ſans fin. Car ce ſeroit ſuppoſer ſa capacité de croître comblée en même temps que l'on met pour principe qu'elle ne peut pas l'être.

Si

Si cependant la grandeur étoit ſuſceptible d'une augmentation infinie, ou, d'être augmentée une infinité de fois, il n'y auroit pas de contradiction à la ſuppoſer infiniment augmentée. Mais elle eſt ſeulement ſuſceptible d'augmentation ſans fin, ou à l'infini; c'eſt-à-dire qu'elle ne peut ceſſer d'être ſuſceptible d'augmentation. Il y a tant de différence entre être ſuſceptible d'augmentation ſans fin, & pouvoir être augmenté une infinité de fois, ou devenir infini, que l'un exclut l'autre: car l'infini exclut la capacité de croître, & la capacité de croître exclut l'idée ou la ſuppoſition d'infini.

III. *La ſuite naturelle des nombres, que l'on juge ſi propre à faire concevoir l'infini actuel, eſt juſtement ce qui en démontre l'impoſſibilité.*

„ 84. Pour mieux concevoir l'infini, je conſi-
„ dere la ſuite naturelle des nombres dont
„ l'origine eſt 0, ou 1."

Tout ce que le géometre métaphyſicien dit de la ſuite naturelle des nombres prouve qu'elle eſt inépuiſable. Si elle eſt inépuiſable, elle ne peut être portée juſqu'à l'infini, car alors elle ſeroit épuiſée. Ainſi chacun de ſes raiſonnemens va ſe tourner contre lui.

IV. *La ſuite naturelle des nombres n'a point un nombre infini de termes.*

„ Chaque terme croît toujours d'une unité, &
„ je vois que cette augmentation eſt ſans fin,
„ & que quelque grand que ſoit le nombre où
„ je ſerai arrivé, je n'en ſuis pas plus pro-
„ che de la fin de la ſuite, ce qui eſt un ca-
„ ractere qui ne peut convenir à une ſuite
„ dont le nombre des termes ſeroit fini.
„ Donc la ſuite naturelle a un nombre de
„ termes infini."

Ce qu'on allegue pour démontrer que la ſuite naturelle a un nombre infini de termes, prouve directement le contraire.

Chaque terme croît toujours d'une unité : cette augmentation eſt ſans fin : elle n'a point de bornes qui arrêtent la progreſſion, & l'empêchent d'aller plus loin : quelque grand que ſoit le nombre où l'on ſe ſuppoſe arrivé, on n'en eſt pas plus proche de la fin de la ſuite. Ce ſont là autant de caracteres d'une ſuite dont le nombre des termes eſt fini. En effet, s'il étoit infini, on ne pourroit plus y ajouter : l'augmentation ſeroit à ſa fin ; la progreſſion complette ne pourroit point aller au de-là : on ſeroit arrivé au dernier terme de la ſuite, & ce dernier terme, quel qu'il fût, lui ôteroit la capacité d'en acquérir d'autres ultérieurs.

On ſe laiſſe ſéduire par une miſérable équivoque. La propriété de pouvoir être toujours augmenté ne convient pas à une ſuite dont le nombre des termes ſeroit borné, fixé, déterminé. On ſent au contraire, non ſeulement qu'elle convient à une ſuite dont le nombre des termes eſt fini, mais encore que ce nombre doit être fini pour avoir la propriété de croître. Quelle addition pourroit recevoir un nombre infini ? Il contient tous les nombres poſſibles.

Il faut diſtinguer deux manieres d'être fini : l'une d'être tellement fini qu'après un certain accroiſſement on n'en ſoit plus ſuſceptible, ce qui eſt pour une ſuite, ou progreſſion, avoir un certain nombre de termes borné, fixé, déterminé. Le caractere d'une telle ſuite eſt de pouvoir parvenir à ſa fin, & d'en approcher d'autant plus qu'elle a plus de termes, juſqu'à ce qu'elle ait atteint le dernier. L'autre maniere d'être fini conſiſte à l'être toujours & à pouvoir toujours croître.. Une telle ſuite n'a point de terme qui ne puiſſe être encore ſuivi d'un autre, elle n'en a donc pas un nombre infini.

Chaque terme de la ſuite naturelle croît d'une unité ſur celui qui le précede. Donc la ſuite entiere contient un bien plus grand nombre d'unités que de termes: en effet, une ſuite de quatre termes 1, 2, 3, 4. contient dix unités. Donc un nombre infini de termes contiendroit encore un plus grand nombre d'unités. Le moyen de ſauver la contradiction?

Que ſur chaque terme de la ſuite des nombres,

1, 4, 9,

on mette leur quarré, en cette maniere 1, 2, 3, 16.

4, 5, 6, 7, 8, 9, 10, 11, 12, 13, 14, 15, 16.

On voit que le terme de même nom eſt bien plus près de l'origine dans la ſuite des quarrés que dans la ſuite naturelle. Cependant elles ont toutes les deux un égal nombre de termes: elles commencent toutes les deux par 1, & finiſſent l'une par l'infini, & l'autre par le quarré de l'infini, dans les principes du ſyſtême de l'infini. D'où il me ſemble naître deux nouvelles contradictions.

D'abord, puiſque chaque terme de même nom eſt prodigieuſement plus près de l'origine dans la ſuite des quarrés, que dans celle des nombres ſimples, on arrive bien plutôt à l'infini dans la premiere, que dans la ſeconde. Dès qu'on y eſt arrivé, tous les termes ultérieurs ſont infinis, & ne correſpondent pourtant qu'à des finis de la ſuite naturelle dont ils ſont les quarrés. Ainſi il y a un nombre très grand de finis dans la ſuite naturelle, dont le quarré eſt infini. Le quarré d'un nombre eſt ce nombre multiplié par lui-même. Un nombre fini multiplié par lui-même peut-il devenir infini par cette ſeule multiplication? Voilà ce qui a effrayé l'Auteur même du ſyſtême. En nous faiſant part de ſa frayeur, il a la ſincérité de nous dire ce qui l'a raſſuré; ce qui l'a engagé à paſſer outre. Nous examinerons ces raiſons: nous n'y verrons rien que de vague.

Il réſulte en ſecond lieu que la ſuite des quarrés contient un certain nombre de termes finis, & un plus grand nombre de termes infinis; que le premier terme infini n'a qu'un nombre fini d'unités plus que le précédent qui eſt le dernier terme fini, comme ſi deux nombres finis formoient un infini. Rien ne montre mieux ce que ſont les prétendus infinis des géometres.

V. *Le nombre des termes de la ſuite naturelle ne peut être épuiſé, comme il le ſeroit par l'infini.*

„ En vain diroit-on que le nombre des termes „ qui compoſent la ſuite naturelle eſt toujours „ actuellement fini; mais que je le puis tou- „ jours augmenter. Il eſt bien vrai que le „ nombre des termes que je puis actuelle- „ ment parcourir ou arranger ſelon leur or- „ dre, eſt toujours fini; mais le nombre des „ termes dont la ſuite eſt compoſée en elle- „ même eſt autre choſe. Les nombres dont „ elle eſt compoſée en elle-même, exiſtent „ tous également, & ſi je la conçois pouſ- „ ſée ſeulement juſqu'à 100, je ne donne pas „ à ces 100 termes une exiſtence dont ſoient „ privés tous ceux qui ſont par de-là. Donc „ tous les termes de la ſuite, quoiqu'ils ne „ puiſſent pas être tous embraſſés ou conſidé- „ rés enſemble par mon eſprit, ſont égale- „ ment réels. Or le nombre en eſt infini, „ comme on vient de le prouver, donc un „ nombre infini exiſte auſſi réellement que les „ nombres finis."

L'eſprit, ne pouvant embraſſer ou conſidérer qu'un nombre fini des termes de la ſuite naturelle, il n'en exiſte jamais qu'un nombre fini. Les termes qui ne ſont pas nombrés, n'ont pas plus d'exiſtence actuelle que les temps futurs à venir qui

ne ſont pas encore venus. Il eſt eſſentiel à la ſuite naturelle de n'avoir pas tous ſes termes nombrés, c'eſt-à-dire, d'avoir toujours d'autres termes au-delà des termes nombrés; deſorte que quand on lui en ſuppoſeroit une infinité, on ne pourroit pas encore admettre cette infinité de termes actuellement exiſtante. Mais il s'en faut beaucoup que la ſuite naturelle contienne un nombre infini de termes. Ceux qui le diſent ne conçoivent pas bien ce que c'eſt que le nombre. Ce mot déſigne une quantité qui peut-être augmentée, doublée, triplée, &c. (car ces propriétés ſont eſſentielles au nombre) & qui dès lors n'eſt pas infinie. Un nombre infini répugne donc dans les termes. La ſuite naturelle eſt inépuiſable, ce qui caractériſe le fini; l'infini par là-même qu'il eſt infini, eſt tout auſſi grand qu'il puiſſe être: il n'a rien à recevoir. Il eſt en quelque ſorte épuiſé, en ce ſens qu'il n'a rien de poſſible à acquérir au-delà de ce qu'il contient.

VI. *La ſuite naturelle n'a point de dernier terme fini, ni de dernier terme infini.*

„ 85. Dans la ſuite naturelle, chaque terme eſt „ égal au nombre des termes qui ſont depuis „ 1 juſqu'à lui incluſivement. Donc puiſque „ le nombre de tous ſes termes eſt infini, „ elle en a un dernier qui eſt ce même in- „ fini.

„ On l'exprime parce caractere ∞."

Dans la ſuite naturelle, chaque terme eſt égal au nombre des termes qui ſont depuis 1 juſqu'à lui incluſivement: donc la ſuite naturelle n'a point de dernier terme infini. Le terme qui précede ce dernier n'eſt pas infini, puiſque la ſuite n'eſt pas encore ſuppoſée avoir un nombre infini de termes. Mais le dernier terme n'eſt que le nombre des termes précédens plus un terme. Or un nombre fini plus 1 ne fait

pas l'infini. Donc la ſuite naturelle n'a point de dernier terme infini. On a vu plus haut que chaque terme de la ſuite ne ſurpaſſe le précédent que de l'unité (84). Il eſt évident que l'unité ajoutée à un nombre fini n'a pas la vertu de le transformer en infini. Par le même article 84, chaque terme a beau s'éloigner de l'origine, ou premier terme 1, il n'en approche pas plus pour cela de l'extrêmité de la ſuite, ou de l'infini, parce qu'il n'ajoute que l'unité à un nombre fini; quel terme pourra donc devenir infini?

Il paroîtra ſurprenant que les mathématiques qui mettent ordinairement tant de préciſion dans l'eſprit, aient eu ici un effet tout contraire ſur un des plus beaux génies dont la France ſe glorifie.

VII. *La ſuite naturelle des nombres ne ſauroit avoir un dernier terme infini, ſans en avoir un dernier fini.*

„ Il ne faut point que le mot de *dernier terme* „ effraie en cette matiere. C'eſt un dernier „ terme fini que la ſuite naturelle n'a point: „ mais n'en avoir point de dernier fini, ou „ en avoir un dernier infini, c'eſt la même „ choſe; car, ce qui fait qu'elle n'a point de „ dernier terme fini, c'eſt que quand elle a „ un dernier terme fini quelconque, ſon cours „ n'eſt ni ne peut être terminé, puiſqu'elle n'a „ encore qu'un nombre fini de termes; mais „ quand elle a un terme infini, elle a un „ nombre infini de termes, & l'on peut con- „ cevoir ſon cours comme terminé."

Le mot de *dernier terme* eſt révoltant, & avec raiſon, lorſqu'il s'agit d'une ſuite inépuiſable. Il y a un milieu entre n'avoir point de dernier terme fini, & en avoir un dernier infini: c'eſt de n'en avoir point du tout de dernier, ni fini, ni infini. On me pardonnera la ſimplicité de cette réponſe en faveur

de la ſimplicité plus grande avec laquelle on en méconnoît la vérité. Ce qui fait que la ſuite naturelle n'a point de dernier terme fini, c'eſt que quand elle n'eſt pouſſée que juſques à un certain nombre de termes, elle peut encore être prolongée, ſon cours n'étant pas terminé. Ce qui fait qu'elle n'a point de dernier terme infini, c'eſt qu'étant interminable, on ne peut pas concevoir ni ſuppoſer ſon cours terminé, comme il le ſeroit, ſi elle parvenoit à un terme infini.

C'eſt un dernier terme fini que la ſuite naturelle n'a point: mais n'en avoir point de dernier fini, ou en avoir un dernier infini, c'eſt la même choſe! ... Et comment la ſuite naturelle peut-elle avoir un terme infini ſans en avoir un dernier fini? Celui qui précede le premier terme infini, n'eſt-il pas le dernier fini?

VIII. *Un nombre infini répugne.*

„ 86. ∞ eſt un nombre inexprimable, car il „ s'en faut bien que ce caractere ∞ nous en „ donne une idée claire. Mais en même „ temps ∞ eſt en quelque ſorte un nombre „ déterminé, ou diſtingué de tout autre, „ puiſqu'il l'eſt non ſeulement de tout nombre fini, mais en cas qu'il y ait d'autres infinis poſſibles, de tout infini qui ne ſeroit „ pas le dernier terme de la ſuite naturelle, „ ou ſeroit le dernier terme d'une autre ſuite „ infinie. Ainſi ∞ ſera toujours pris ici pour „ un infini fixe & conſtant, dernier terme de „ la ſuite naturelle."

Prenant les paralogiſmes précédens pour autant de démonſtrations on tient l'exiſtence de l'infini actuel numérique ſuffiſamment conſtatée, & l'on part deſormais de ce principe, que la ſuite naturelle a un nombre infini de termes, que ce nombre infini eſt

auſſi réel qu'aucun des termes finis de la même ſuite, qu'il eſt le dernier terme de la ſuite naturelle, & partant infini déterminé, fixe, & conſtant. Voilà le fondement de toute la Géométrie de l'infini: voilà le principe générateur de tous les infinis géométriques. Par malheur, ce principe eſt une fauſſe poſition.

IX. *Le paſſage du fini à l'infini, ou le changement du fini en infini eſt impoſſible.*

„Il eſt inconcevable comment la ſuite naturelle „ paſſe du fini à l'infini, c'eſt-à-dire, com- „ ment après avoir eu des termes finis, elle „ vient à en avoir un infini. Cependant cela „ doit être, ou bien il faut abſolument aban- „ donner toute idée de l'infini, & n'en pro- „ noncer jamais le nom, ce qui feroit périr „ la plus grande & la plus belle partie des „ Mathématiques. Je ſuppoſe donc que cela „ eſt un fait certain, quoique incompréhenſi- „ ble, & je prends la grandeur qui doit être „ infinie, non comme étant dans ce paſſage „ obſcur du fini à l'infini, mais comme l'ayant „ franchi entiérement, & ayant paſſé par les „ dégrés néceſſaires, quels qu'ils ſoient, ſi „ ce n'eſt que je puiſſe quelquefois entrevoir „ quelque lumiere ſur la nature de ces dé- „ grés."

Il n'eſt pas ſeulement inconcevable, il eſt impoſſible que le fini devienne infini. Le paſſage de l'un à l'autre n'eſt pas ſeulement obſcur, incompréhenſible, il eſt chimérique. Dans l'alternative, il vaut mieux ſacrifier la plus grande & la plus belle partie des mathématiques à la vérité, que ſacrifier la vérité à de brillantes chimeres. Au moins, c'eſt mon ſentiment, & j'agis ici à l'égard des mathématiques, comme j'ai fait ailleurs en théologie. J'ai renoncé

aux ſpéculations théologiques ſur les attributions morales de la Divinité, plutôt que d'admettre une ſageſſe infinie, une bonté infinie, & d'autres pareils infinis moraux, dont je ſentois la contradiction. L'amour de quelque ſcience que ce ſoit ne doit pas nous dominer juſqu'à nous faire recevoir les ſyſtêmes ſéduiſans qu'elle peut nous offrir, au mépris de la ſublime vérité qui ſeule a droit de maîtriſer toutes les ſciences & tous les eſprits.

Suivons le cours de la progreſſion arithmétique, nous verrons que le changement du fini en infini ne peut y avoir lieu, ni à l'origine, ni à quelque hauteur que ce ſoit. On dit que l'on prend la grandeur infinie, non comme étant dans le paſſage obſcur du fini à l'infini, mais comme l'ayant franchi entiérement, & ayant paſſé par tous les degrés néceſſaires. Vaine illuſion! Il ne ſuffit pas de ſuppoſer le fini devenu infini, & d'opérer enſuite comme s'il l'étoit réellement devenu. Il faut le montrer dans le moment de ſa transformation, & paſſant par les prétendus dégrés de ſon changement. Mais conclurre que la métamorphoſe doit ſe faire, parce qu'on la ſuppoſe faite contre toute vraiſemblance, rien n'eſt plus téméraire. Mr. de Fontenelle a trop compté ſur l'aſcendant de ſon génie.

Le cours de la ſuite naturelle eſt partout uniforme: chaque terme croît ſeulement d'une unité ſur celui qui le précede: chaque terme eſt égal au nombre des termes qui ſont depuis 1 juſqu'à lui inclusivement: chaque terme en un mot a préciſément les mêmes propriétés, ſans plus ni moins. Ce principe univerſellement reconnu, même des partiſans de la Géométrie de l'infini, ſuffit pour démontrer l'impoſſibilité du changement du fini en infini, & l'impoſſibilité du paſſage où ce changement eſt ſuppoſé ſe faire. Par ce principe, dès qu'il y a un terme de la ſuite naturelle incapable de devenir infini, ils en ſont tous également incapables. Or les termes 1, 2, 3, 4, & tous les finis fixes ne ſont

pas ſuſceptibles de l'infinité; au contraire, ils ſont tous auſſi éloignés de l'infinité que le premier terme. Donc la ſuite naturelle n'a aucun terme propre à être infini. Tous les intervalles de la ſuite naturelle ſont égaux, & le paſſage du fini à l'infini ne peut ſe faire que dans un de ces intervalles; donc s'il y a un ſeul de ces intervalles où le paſſage du fini à l'infini ſoit démontré impoſſible, il ſera demontré impoſſible dans tous les autres intervalles. Or ce paſſage eſt impoſſible dans le progrès de 1 à 2, de 2 à 3, *&c.* parce que dans ce progrès chaque terme ne croît que de l'unité & que cette augmentation n'eſt rien pour arriver à l'infini: 2 eſt un fini fixe comme 1, & également incapable de l'infinité. Donc le paſſage du fini à l'infini eſt impoſſible dans chaque intervalle & conſéquemment dans tout le cours de la ſuite naturelle.

„ Le paſſage du fini à l'infini a une grande lati-
„ tude, ou ſe fait dans un long intervalle, pendant
„ lequel les nombres perdent peu à peu la condi-
„ tion de finis, pour acquérir peu à peu celle d'in-
„ finis (*)."

Toujours des aſſertions ſans preuves! Quelque cours que l'on donne à la ſuite naturelle, quelque long intervalle que l'on mette entre un terme quelconque & le premier, ce terme n'eſt pourtant que l'unité qui à chaque progrès, à chaque pas, a cru de l'unité ſeulement. Si donc, dans ce long intervalle, le nombre perd peu à peu la condition du fini, pour acquérir celle d'infini, cette acquiſition doit ſe faire, par les accroiſſemens qu'il y reçoit, par l'augmentation multipliée de l'unité, le ſeul changement qui arrive au nombre dans cet intervalle: or le nombre, en croiſſant de l'unité, ne perd rien de ſa condition de fini, & n'acquiert rien de la condition de l'infini. Il ne perd rien de ſa con-

(*) Journal des Savans, année 1728.

dition de fini, deux ou trois unités étant un nombre auſſi fini que la premiere ; puiſque ce n'eſt que la premiere répétée deux ou trois fois. Il n'acquiert rien de la condition de l'infini, parce que la ſeule augmentation qu'il reçoit n'eſt point une partie de l'infini, lequel d'ailleurs ne s'acquiert point par parties.

Donc, dans la ſuite naturelle, le nombre n'a aucun mouvement vers l'infini : donc le paſſage du fini à l'infini y eſt impoſſible : donc le changement du fini en infini eſt une impoſſibilité.

Je ſais que la ſuppoſition de ce changement, toute vaine qu'elle eſt, produit les ſpéculations les plus ſublimes, les théories les plus brillantes, les formules les plus élégantes, les ſolutions les plus ingénieuſes. Je rends juſtice au génie qui les en tira. Je les admire. J'admire encore davantage comment il put s'amuſer à entaſſer ces brillantes chimeres. Dans les ouvrages de goût & de littérature, on pardonne des défauts qui amenent de grandes beautés. Trop ſouvent les chefs-d'œuvres s'achetent au prix des fautes, & les fautes diſparoiſſent abſorbées par l'éclat des beautés qu'elles produiſent. Dans les ouvrages de goût, on cherche à toucher, à émouvoir, à frapper ; & en genre de ſentiment les beautés ont toujours leur effet, de quelque maniere qu'elles ſoient amenées. Dans les ſciences exactes, les plus belles théories couvrent mal un faux principe. Ici le vrai eſt le but principal, & le faux ne mene point au vrai.

X. *Une grandeur infinie ne ſeroit plus grandeur.*

„ 87. L'idée naturelle de la grandeur infinie eſt, „ qu'elle ne puiſſe être plus grande ou aug- „ mentée, & en effet ∞ dernier terme de „ la ſuite naturelle étant 1 qui a reçu des „ augmentations ſans fin, il n'en peut rece- „ voir davantage. D'un autre côté la gran-

„ deur infinie étant toujours grandeur, en
„ doit conſerver l'eſſence, & être ſuſcepti-
„ ble d'augmentation & même ſans fin (82).
„ Ces deux idées ſi contraires en apparen-
„ ce, ſe concilient parfaitement, & on le
„ va voir en les examinant toutes deux l'une
„ après l'autre."

Avant de paſſer à cet examen, obſervons que puiſque l'idée naturelle de la grandeur infinie eſt, qu'elle ne puiſſe plus croître, la ſuppoſition d'une augmentation ultérieure eſt contraire à ſon idée naturelle, ou à ſa nature. D'où il réſulte que l'eſſence de la grandeur s'oppoſe à ce qu'elle devienne infinie. Une grandeur infinie ne ſeroit plus grandeur.

Auſſi j'aurai occaſion de montrer que l'infini géométrique n'eſt point un vrai infini, mais un nombre imaginaire, fini, déſigné par un ſigne arbitraire, ſur lequel on opere comme ſur les nombres déterminés en le joignant à ces nombres.

XI. *Le prétendu dernier terme de la ſuite naturelle des nombres n'eſt pas plus infini que chacun des précédens.*

„ ∞ ne peut être augmenté par les grandeurs
„ qui l'avoient augmenté juſques-là, car il
„ a reçu d'elles tout ce qu'il en pouvoit re-
„ cevoir d'augmentation. Donc $\infty + 1$ n'eſt
„ que ∞, ou $\infty + 1 = \infty$.

„ 88. Et ſi 1 n'augmente pas ∞, $1 + 1$, ou
„ 2, ou 3, &c. ne l'augmente pas non plus.
„ Donc en général a étant un nombre fini,
„ $\infty + a = \infty$.

„ 89. Et ſi a n'augmente pas ∞, il ne le di-
„ minue pas non plus quand il en eſt retran-
„ ché. Donc $\infty \pm a = \infty$."

Recapitulons en peu de mots. La ſuite naturelle des nombres commence par 1 & va juſqu'à l'infini. Ainſi le premier terme eſt 1 & le dernier terme eſt ∞. Chaque terme ne croît que d'une unité ſur le précédent : donc le dernier terme eſt devenu infini par l'addition de l'unité, car il n'a cru que de l'unité ſur le précédent. Il n'y a pas moyen d'éluder cette conſéquence.

Maintenant, puiſque l'infini plus 1 n'eſt que l'infini, & que l'infini moins 1 eſt encore l'infini ; l'avant-dernier terme eſt infini lui-même, puis qu'il eſt le dernier terme, ou l'infini, moins 1. Il en faudra dire autant de l'antépénultieme & de tous les autres en deſcendant juſqu'au premier incluſivement, car tous ſont le dernier terme, ou l'infini, moins 1, moins 2, moins 3, moins 4, *&c.* Or $\infty - 1, -2, -3$, *&c.* $= \infty$. Il ſuit que 1, 2, 3, 4, *&c.* & tous les termes de la ſuite naturelle ſont des infinis, bien que par leur nature ils ſoient des finis fixes reconnus pour tels.

Si le pénultieme & tous les précédens ne ſont pas infinis, le dernier ne l'eſt pas non plus. $\infty + 1 = \infty$; $\infty + a = \infty$ (87 & 88.). $\infty - 1 = \infty$; $\infty - a = \infty$. Donc 1 & tout autre nombre fini a ne ſont rien pour l'infini : donc $a + 1$ n'eſt pas l'infini. Or le pénultieme terme étant a, le dernier n'eſt que $a + 1$, donc ce dernier terme n'eſt pas infini.

XII. *L'Infini Géométrique n'eſt pas un vrai infini. C'eſt un fini caché, ou indéterminé ; & les Géometres en croyant opérer ſur l'infini, n'operent que ſur le fini.*

„ 90. Mais par la raiſon des contraires, & encore plus par la nature même de la choſe, „ je puis dire $\infty + \infty$, ou 2∞, 3∞, *&c.* „ Car il faut que l'infini, puiſqu'il eſt grandeur, ſoit capable d'augmentation, & je „ vois qu'il le ſera ſans fin, puiſqu'il pourra „ être multiplié par tous les nombres naturels

„ de la ſuite, dont le nombre eſt infini. Voi-
„ là donc les deux idées de l'article 87 con-
„ ciliées."

La conciliation réſulte de ce que la grandeur infinie, ſuſceptible de plus comme grandeur, & incapable de croître comme infinie, ne peut réellement être augmentée par les nombres finis, quoiqu'elle puiſſe croître par des infinis du même ordre. Ainſi on croit pouvoir dire un infini, deux infinis, trois infinis, *&c.* ou 1∞, 2∞, 3∞, 4∞, *&c.* dont le dernier terme eſt une infinité d'infinis, ou l'infini du ſecond ordre, $\infty \times \infty = \infty^2$. Celui-ci commence encore une nouvelle ſuite qui eſt $1\infty^2$, $2\infty^2$, *&c.* $\infty \times \infty^2 = \infty^3$, *&c.*

Nous touchons au point où l'illuſion devenue extrême en eſt plus apparente. La ſuite 1∞, 2∞, 3∞, 4∞, *&c.* n'eſt évidemment que la ſuite naturelle dont chacun des termes eſt ſuivi du ſigne ∞ qui par cette aſſociation en contracte toutes les propriétés. En vérité, ſuffit-il de joindre ce ſigne aux nombres 2, 3, 4, *&c.* pour faire exiſter deux infinis, trois infinis, quatre infinis? Suffit-il de transformer ce ſigne en nombre premier pour lui faire commencer une ſuite d'infinis & en multiplier les ordres juſqu'à l'infinitieme?

Lorſque les géometres s'imaginent opérer ſur ∞, ils n'operent réellement que ſur les nombres qui précedent ce ſigne, exprimés ou ſous-entendus; que l'on diſe $\infty + \infty = 2\infty$, ou $1\infty + 1\infty = 2\infty$, c'eſt toujours la même choſe, & cette opération n'eſt vraie que parce qu'elle ſe réduit à celle-ci, $1 + 1 = 2$. De même, à la fin de cette premiere ſuite d'infinis, $\infty \times \infty = \infty^2$, parce que $\infty \times \infty = \infty^{1+1} = \infty^2$. De même encore à la fin de la ſeconde ſuite des infinis, celle des infinis du ſecond ordre, $\infty \times \infty^2 = \infty^3$, parce que $\infty \times \infty^2$

$= \infty^{1+2} = \infty^{3}$. Partout l'illuſion ſe décele, & depuis ∞ juſqu'à ∞^{∞} en croyant opérer ſur des infinis, on n'opere que ſur les nombres finis adjoints au ſigne ∞, exprimés ou ſous-entendus. Après cela il n'eſt pas étonnant que les géometres ſe flattent de diviſer & multiplier l'infini, de le quarrer, de le cuber, *&c.*; puiſque réellement ils ne diviſent & ne multiplient, ils ne quarrent & ne cubent que des nombres finis affectés d'un ſigne arbitraire que l'on ſuppoſe déſigner l'infini.

En voici un nouvel exemple auſſi frappant que les précédens. Si deux infinis de différens ordres ſont multipliés l'un par l'autre, le produit eſt d'un ordre dont l'expoſant eſt la ſomme des expoſans des ordres des deux infinis. Ainſi $\infty^{2} \times \infty^{3} = \infty^{5}$. Qui ne voit que dans cette multiplication on ne fait que ſommer les expoſans finis des ordres des deux infinis? Car $\infty^{2} \times \infty^{3} = \infty^{2+3} = \infty^{5}$. Si deux infinis de différens ordres ſont diviſés l'un par l'autre, le quotient eſt de l'ordre dont l'expoſant eſt la différence des expoſans des ordres des deux infinis: par l'exemple, $\frac{\infty^{3}}{\infty^{2}} = \infty^{1}$, parce que $\frac{\infty^{3}}{\infty^{2}} = \infty^{3-2} = \infty^{1}$; & dans cette diviſion on ne fait que ſouſtraire le moindre expoſant du plus grand, $3 - 2 = 1$. (*).

Si au ſigne ∞ on ſubſtituoit un nombre fini a, on auroit le même réſultat: a ſe trouveroit élevé ou abaiſſé à des puiſſances correſpondantes aux divers ordres prétendus de l'infini; ce qui acheve de conſtater l'erreur où ſont les Géometres qui, admettant une idée poſitive compréhenſive & mathématique de l'infini, lui ſuppoſent les mêmes propriétés qu'au fini, & le croient le ſujet de leurs opérations.

(*) Comparez ceci avec les Elémens de la Géométrie de l'Infini p. 35 & 36.

XIII. *Le fini n'étant pas grandeur par rapport à l'infini, celui-ci ne peut réſulter d'un aſſemblage de finis, en quelque nombre qu'ils ſoient.*

„ 91. On voit par-là que ∞ qui eſt 1 devenu „ infini par une augmentation ſans fin, ou „ une grandeur finie qui eſt ſortie de l'ordre „ du fini, & a paſſé dans celui de l'infini, ne „ peut plus être augmentée par tout ce qui „ eſt de l'ordre du fini dont elle n'eſt plus, „ mais ſeulement par ce qui eſt de l'ordre de „ l'infini dont elle a commencé d'être, & il „ eſt clair qu'il en ira de la diminution comme de l'augmentation."

Il eſt clair que le dernier terme de la ſuite des finis, ſeroit le fini pouſſé juſqu'où il peut aller. Mais le dernier terme de la ſuite des finis, eſt un impoſſible.

„ 92. $a \pm 0 = a$, comme $\infty \pm a = \infty$, & „ par conſéquent a, quoique grandeur, eſt „ auſſi peu grandeur par rapport à ∞ que 0 „ par rapport à a. Donc aucune grandeur fi„ nie n'eſt grandeur par rapport à l'infini, & „ toute grandeur qui l'eſt par rapport à l'in„ fini, ne peut être qu'infini."

On s'attendoit bien à voir la contradiction la plus ſenſible terminer l'expoſé de cette théorie.

Le fini n'eſt pas grandeur par rapport à l'infini (92.); cependant l'infini réſulte d'une infinité de nombres finis (84 & 85). Autrement, l'unité n'eſt pas grandeur par rapport à l'infini (87, 88, 89.); cependant l'infini eſt l'unité devenue infinie par une augmentation ſans fin de l'unité (87, 91.). Ainſi l'infini réſulte de grandeurs qui ne ſont pas grandeurs par rapport à lui. Cette aſſertion eſt dure au jugement même des Géometres infinitaires.

CHA-

CHAPITRE LIX.

SUITE.

PARADOXE GE'OME'TRIQUE.

Nombre fini devenu infini par l'élévation au quarré.

Raiſons d'admettre ce paradoxe.

NOUS avons vu ci-devant (*) que dans une ſuite où tous les termes de la ſuite naturelle ſe trouveroient élevés au quarré, les mêmes nombres (le premier ſeul excepté) ſont bien plus près de l'origine dans la ſuite des quarrés que dans celle des racines, parce que la progreſſion des quarrés ſaute un nombre toujours croiſſant des termes de la progreſſion naturelle. Delà, comme les deux ſuites ont autant de termes l'une que l'autre, on arrive bien plutôt à l'infini par la ſuite des quarrés, que par la ſuite naturelle, de ſorte qu'il y a un très grand nombre des finis de la premiere ſuite, qui ont leurs quarrés infinis dans la ſeconde.

„ Comment des quarrés de termes finis peuvent-
„ ils être infinis? (ſe demande Mr. de Fontenelle.)
„ Le fini multiplié par le fini, & quelque nombre
„ fini de fois qu'il le ſoit, ne peut être que fini.
„ C'eſt une vérité reçue de tous les Géometres,
„ c'eſt la regle invariable d'une infinité de calculs.

„ J'avoue que du premier coup d'œil cette diffi-
„ culté eſt accablante, & elle m'auroit fait abandon-
„ ner tout ce ſyſtême de l'infini, ſi je n'avois vu
„ un grand nombre de fortes raiſons, qui la dimi-

(*) Page 143.

„ nuoient, car je n'oſe preſque dire qu'elles la le-
„ voient entiérement, & qui m'engageoient à ad-
„ mettre l'étrange paradoxe de termes finis devenus
„ infinis par l'élévation au quarré.

„ 1°. Ce paradoxe n'eſt pas plus terrible que ce-
„ lui d'un infini plus grand, & même infiniment plus
„ grand, qu'un autre infini, contre lequel on peut
„ faire des objections apparemment invincibles.
„ Mais il eſt vrai qu'il eſt établi, & que l'on reçoit
„ avec moins de peine, & même ſans peine, ce
„ que l'on voit que tous les autres reçoivent. L'au-
„ torité a ſon effet, même en Géométrie, ſans que
„ l'on s'en apperçoive.

„ 2°. Les finis que je ſuppoſe qui deviennent in-
„ finis, ne le deviennent que dans le paſſage obſcur
„ & incompréhenſible, mais conſtant, du fini à l'in-
„ fini. C'eſt-là que ſe font des changemens que nous
„ ne connoiſſons, à la vérité, que par les effets,
„ c'eſt-à-dire, par les réſultats des calculs : mais
„ quoiqu'on ne ſache pas comment ils ſe font, il
„ eſt pourtant bon de ſavoir que c'eſt là où ils ſe
„ font, & de pouvoir juger, du moins *à poſtériori*,
„ quels ils ont du être. Cela pourra fournir des prin-
„ cipes qui enſuite feront connoître les changemens
„ *à priori*.

„ 3°. Il y a bien de la différence entre le fini *fixe*,
„ pour ainſi dire, & le fini en mouvement, ou,
„ comme diſent nos habiles voiſins, en fluxion,
„ pour devenir infini. Tous les finis ne ſont, dès
„ que nous les pouvons déterminer, qu'au commen-
„ cement de la ſuite *A* (la ſuite naturelle) quelque
„ grands qu'ils ſoient; & à cauſe qu'elle eſt d'une
„ étendue infinie, ils ne ſont pas plus avancés vers
„ ſon extrêmité que 1, premier terme de *A*. Ils
„ ſont fixes, parce qu'ils ne ſont encore en aucun
„ mouvement pour devenir infinis, ou du moins
„ dans un ſi petit mouvement qu'il n'eſt à compter
„ pour rien par rapport à celui qu'ils ont à faire.
„ Mais quand ils ont déja fait une partie infinie de

„ ce mouvement, là commencent les degrés inconnus par lesquels ils doivent paſſer & s'élever à „ l'infini, là ils deviennent d'une nature moyenne „ qui les rend propres à ſe changer en infinis par „ des changemens légers qui n'auroient pas ſuffi auparavant. Tous les calculs n'operent que ſur des „ finis fixes, & jamais ſur des finis en mouvement: „ & delà vient la regle invariable que le fini multiplié par le fini n'eſt que fini. Il eſt bien ſûr qu'un „ calcul ne tombera jamais dans le cas de l'exception: mais il peut être permis à la Théorie d'aller „ plus loin, & de l'appercevoir, ſuppoſé qu'il ſoit „ fondé.

„ 4°. Comme nous n'opérons que ſur des finis qui „ ſont tout à l'origine des ſuites, de même quand „ nous opérons ſur des infinis, ce n'eſt que ſur ceux „ qui ſont tout à l'extrémité, & qui ont pris la nature entiere & complete d'infini; de ſorte que „ nous ne ſaiſiſſons que les deux bouts des ſuites, „ encore n'y a-t-il que le premier bien ſaiſi & bien „ connu, l'autre n'eſt guere qu'entrevu, & ſuppoſé. „ Tout l'entre-deux infini nous échappe, & il doit „ cependant y arriver tout ce que l'infini a de plus „ merveilleux.

„ 5°. Si l'on admet le paradoxe, il y a des finis „ de A qui deviennent infinis dans A^2, & ils ne „ pourront être que de l'ordre de ∞, & aſſez petits „ dans cet ordre. Ils ſeront le degré & la nuance des „ finis de A^2 aux infinis du ſecond ordre ou aux ∞^2: „ or ces degrés & ces nuances ſont néceſſaires dans „ les ſuites, & tous les Géometres en conviennent. „ Si tout ce qui eſt fini dans A, demeure fini dans „ A^2, tout ce qui étoit infini dans A deviendra „ dans A^2 infini du ſecond ordre, & A^2 ſautera „ bruſquement du fini à ∞^2, ſans paſſer par ∞, ce „ qui n'a abſolument aucun exemple dans des ſuites „ dont la gradation ſoit auſſi lente que celle de A^2.

„ 6°. Si on n'admet pas le paradoxe, je demon-
„ trerai invinciblement le contraire de quelques vé-
„ rités conſtantes & reçues, & il y aura démon-
„ ſtration contre démonſtration. On en verra des
„ exemples, quand l'ordre de cet ouvrage les ame-
„ nera.

„ 7°. Le paradoxe admis ne conduit jamais à au-
„ cune concluſion fauſſe. Au contraire, il ſe lie
„ néceſſairement aux vérités déja connues, & en
„ produit beaucoup de nouvelles. C'eſt de quoi l'on
„ ſera pleinement convaincu dans la ſuite. S'il eſt
„ faux, il eſt donc parfaitement équivalent à quel-
„ que choſe de vrai, & en remplit bien heureuſe-
„ ment la place.

„ En attendant ce vrai que je ne connois pas,
„ je vais prendre ce paradoxe pour une vérité dé-
„ montrée, dans l'article précédent, me réſervant
„ toutefois, & je le dis avec la derniere ſincérité,
„ à le rejetter abſolument, dès qu'on me fera voir
„ que ſans l'employer on peut faire un ſyſtême lié
„ de l'infini en Géométrie, ou qu'il y a quelque
„ autre idée à lui ſubſtituer, qui faſſe le même ef-
„ fet, ſans avoir la même difficulté, ou une équi-
„ valente (*)."

(*) Elémens de la Géométrie de l'Infini, pag. 64-66.

CHAPITRE LX.

SUITE.

Réfutation des raiſons alléguées dans le Chapitre précédent pour admettre le paradoxe d'un nombre fini devenu infini par l'élévation au quarré.

I. *Addition à ce qui a été dit ci-devant ſur la nature de l'Infini Géométrique.*

II. *Nouvelles démonſtrations de l'impoſſibilité du paſſage du fini à l'infini.*

III. *Il n'y a point de finis en mouvement, ou en fluxion, pour devenir infinis.*

IV. *Véritable ſource des Infinis Géométriques. Ils doivent tous leur exiſtence à la fauſſe ſuppoſition de la ſuite naturelle épuiſée, quoique reconnue pour inépuiſable. De l'intervalle de chaque terme de la ſuite naturelle. De l'angle de contingence formé par la circonférence du cercle & par ſa tangente. De l'axe & de la derniere ordonnée de l'hyperbole. De l'eſpace aſymptotique.*

V. *Concluſion ſur le paradoxe du quarré infini d'un nombre fini.*

NOUS devons au génie ſubtil du ſavant Auteur de la Géométrie de l'infini de peſer les raiſons qu'il a eues de ſuppoſer des quarrés infinis de nombres finis.

„ Comment des quarrés de termes finis peu-
„ vent-ils être infinis? Le fini multiplié par
„ le fini, & quelque nombre fini de fois qu'il
„ le ſoit, ne peut être que fini. C'eſt une
„ vérité reçue de tous les Géometres, c'eſt
„ la regle invariable d'une infinité de calculs.

„ J'avoue que du premier coup d'œil, cette „ difficulté eſt accablante, & elle m'auroit „ fait abandonner tout ce ſyſtême de l'in- „ fini, ſi je n'avois vu un grand nombre de „ fortes raiſons qui la diminuoient, car je „ n'oſe preſque dire qu'elles la levoient en- „ tiérement, & qui m'engageoient à admet- „ tre l'étrange paradoxe de termes finis de- „ venus infinis par l'élévation au quarré."

Ce grand nombre de fortes raiſons ſe réduit à ſept allégations qui prouveroient au plus combien les reſſources de l'eſprit ſont grandes pour donner des couleurs ſéduiſantes aux plus étranges propoſitions.

I. *Addition à ce qui a été dit ci-devant ſur la nature de l'Infini Géométrique.*

1°. Ce paradoxe n'eſt pas plus terrible que ce- „ lui d'un infini plus grand, & même infini- „ ment plus grand, qu'un autre infini, contre „ lequel on peut faire des objections appa- „ remment invincibles. Mais il eſt vrai qu'il „ eſt établi, & que l'on reçoit avec moins „ de peine, & même ſans peine, ce que l'on „ voit que les autres reçoivent. L'autorité a „ ſon effet, même en Géométrie, ſans que „ l'on s'en apperçoive."

Les Géometres admettent un infini plus grand, & même infiniment plus grand, qu'un autre infini. C'eſt que les Géometres s'abuſent ſur le mot d'infini. Ils l'appliquent au nombre & à la grandeur qui ne ſont du-tout pas ſuſceptibles de l'infinité. De leur aveu, l'infini géométrique, celui que la Géométrie conſidere, & dont elle a beſoin dans ſes opérations, eſt ſeulement une grandeur plus grande que toute grandeur déterminée ou déterminable, & non pas plus grande que toute grandeur. Une telle défini-

tion admet ſans peine différens ordres d'infinis, de grandeurs plus ou moins grandes que toute grandeur déterminée & déterminable; dans ce principe des infinis plus grands, ou plus petits, que d'autres infinis, ſont des imaginaires plus grands ou plus petits que d'autres imaginaires. Mais la définition des Géometres n'eſt point exacte. Leurs infinis ſont réellement des finis cachés & indéterminés, comme je l'ai montré plus haut, indéterminables mêmes, mais toujours finis, ayant les propriétés du fini. On n'en ſauroit donc conclurre légitimement l'exiſtence d'un infini actuel numérique.

Un nombre infini ſera-t-il moindre qu'un autre nombre exiſtant ou poſſible? Non, aſſurément. S'il l'étoit, il ſeroit limité par cet autre nombre plus grand que lui, & dès lors il ne ſeroit pas infini. Tenons-nous en donc à la préciſion métaphyſique. Un nombre infini, s'il n'étoit pas une contradiction, ſeroit un nombre plus grand que tout autre. Certes, il ne pourroit y avoir qu'un nombre plus grand que tout autre.

Avec un peu d'attention on reconnoît que l'infini mis par les Géometres à la fin de la ſuite naturelle, eſt ſeulement un nombre indéterminé plus grand que tous les nombres finis qui le précedent, un nombre indéterminable, parce qu'il eſt toujours au-delà des nombres déterminés, & cependant moindre que les autres indéterminables qui le ſuivent dans la ſuite des quarrés.

De même l'eſpace aſymptotique de l'hyperbole, n'eſt qu'un eſpace indéterminable plus grand que tout eſpace fixe, quoiqu'il y en ait d'autres plus grands que lui en Géométrie: tel eſt, par exemple, le parallélogramme circonſcrit à cet eſpace aſymptotique hyperbolique, c'eſt-à-dire le parallélogramme formé de l'aſymptote, ou axe dit infini, & de la plus grande ordonnée de l'hyperbole. On démontrera la même choſe de tous les autres infinis géométriques.

Un paradoxe ne ſe prouve point par des paradoxes. Cette méthode, pour être en uſage dans la haute Géométrie, n'en eſt ni plus légitime, ni plus concluante. Quoique je ſois mauvais juge en ces matieres, je doute néanmoins que l'aſymptotiſme des courbes, ou même la regle des inflexions & des rebrouſſemens contiennent rien d'auſſi ſurprenant que des nombres finis qui deviennent infinis, par l'élévation au quarré.

Les uns diſent que la Géométrie parle aux yeux, les autres qu'elle eſt toute intellectuelle. Il me ſemble que la Géométrie de l'infini ne parle ni aux yeux, ni à l'eſprit, ni à la raiſon.

II. *Nouvelles démonſtrations de l'impoſſibilité du paſſage du fini à l'infini.*

„ 2°. Les finis que je ſuppoſe qui deviennent „ infinis, ne le deviennent que dans le paſſa„ ge obſcur & incompréhenſible, & cependant conſtant, du fini à l'infini. C'eſt-là „ que ſe font des changemens que nous ne „ connoiſſons, à la vérité, que par les effets, „ c'eſt-à-dire, par les réſultats des calculs: „ mais quoiqu'on ne ſache pas comment ils „ ſe font, il eſt pourtant bon de ſavoir que „ c'eſt-là où ils ſe font, & de pouvoir juger, „ du moins *à poſteriori*, quels ils ont du être. „ Cela pourra fournir des principes qui en„ ſuite feront connoître les changemens *à* „ *priori*."

Ce paſſage obſcur & incompréhenſible du fini à l'infini, où l'on ſuppoſe que ſe fait cette merveilleuſe transformation qui échappe à la pénétration des géometres, & qu'ils ne reconnoiſſent que par les réſultats du calcul, eſt la ſimple poſition d'une infinité de finis, ou un nombre infini de nombres finis. Ce nombre infini de finis eſt poſé, & non dé-

montré. Voilà la vraie raiſon pourquoi on n'apperçoit point le prétendu changement du fini en infini dans le paſſage où l'on dit qu'il ſe fait, parce qu'on ne démontre pas qu'il ſe faſſe ; on ne le voit que lorſqu'il s'eſt fait, autrement & plus exactement, après la ſuppoſition qu'il s'eſt fait.

Un nombre infini de nombres finis répugne. Car dans la ſuite naturelle chaque nombre n'eſt que le quantieme terme de la progreſſion arithmétique : ce qui eſt vrai du dernier comme des précédens. Ce dernier ne peut donc être un nombre infini, puiſqu'il n'eſt qu'un certain quantieme de la ſuite naturelle, & que tout nombre nombré eſt fini.

D'ailleurs ce nombre ne ſurpaſſe le précédent que d'une unité. C'eſt une vérité inconteſtable que le fini ne paſſe point à l'infini par l'addition d'une unité.

Ajoutons que ce nombre dit infini eſt quelque choſe de ſi chimérique, qu'il n'eſt ni fini, ni infini. Par l'hypotheſe, il ſe trouve le dernier des finis & le premier des infinis, & n'appartient ni à la ſuite des nombres finis, ni à la ſuite des nombres infinis. On lui conſerve à deſſein une nature équivoque pour le tranſporter commodément d'une ſuite dans l'autre.

Ainſi la ſuppoſition d'un nombre infini de nombres finis, & conſéquemment du paſſage du fini à l'infini, eſt démontrée abſolument fauſſe.

III. *Il n'y a point de finis en mouvement, ou en fluxion, pour devenir infinis.*

„ 3°. Il y a bien de la différence entre le fini „ *fixe*, pour ainſi dire, & le fini *en mouve-* „ *ment*, ou comme diſent nos habiles voiſins, „ *en fluxion*, pour devenir infini. Tous les „ finis ne ſont, dès que nous les pouvons dé- „ terminer, qu'au commencement de la ſuite „ naturelle *A*, quelque grands qu'ils ſoient ; „ & à cauſe qu'elle eſt d'une étendue infinie, „ ils ne ſont pas plus avancés vers ſon extré- „ mité que 1, premier terme de *A*. Ils ſont

„ fixes, parce qu'ils ne ſont encore en aucun
„ mouvement pour devenir infinis, ou du
„ moins dans un ſi petit mouvement, qu'il
„ n'eſt à compter pour rien par rapport à ce-
„ lui qu'ils ont à faire. Mais quand ils ont
„ déja fait une partie infinie de ce mouve-
„ ment, là commencent les degrés inconnus
„ par leſquels ils doivent paſſer & s'élever à
„ l'infini, là ils deviennent d'une nature
„ moyenne qui les rend propres à ſe chan-
„ ger en infinis par des changemens légers
„ qui n'auroient pas ſuffi auparavant. Tous
„ les calculs n'operent que ſur des finis fixes,
„ & jamais ſur des finis en mouvement : &
„ de-là vient la regle invariable, que le fini
„ multiplié par le fini n'eſt que fini. Il eſt
„ bien ſûr qu'un calcul ne tombera jamais
„ dans le cas de l'exception: mais il peut
„ être permis à la Théorie d'aller plus loin,
„ & de l'appercevoir, ſuppoſé qu'il ſoit
„ fondé."

Les finis fixes ou déterminés (ces deux mots bien appréciés ſont ſynonimes) ne ſont réellement qu'au commencement de la ſuite naturelle, quelque grands qu'ils ſoient, à cauſe que la progreſſion eſt toujours ſuſceptible d'accroiſſement, d'où il arrive que les termes fixes ont beau être éloignés de l'origine, ils n'en ſont pas plus près de l'extrémité, puiſque cette extrémité n'exiſte pas. La ſuite naturelle a toujours & néceſſairement des bornes mobiles, & n'en peut avoir d'immobiles, ou d'extrêmes, qui la ferment, & rendent toute progreſſion ultérieure impoſſible.

Mais, qu'après ces finis fixes il y ait des finis en mouvement, ou en fluxion, pour devenir infinis, leſquels après avoir fait une partie du chemin qui les mene vers l'infini, prennent inſenſiblement une nature moyenne qui les rende propres à ſe transfor-

mer par des degrés inconnus, & dans un paſſage obſcur, en infinis réels, c'eſt une imagination qui n'a pas l'ombre de vraiſemblance. Le fini peut-il changer de nature? A quel numero de la ſuite commencent ces finis en mouvement, ou en fluxion vers l'infini? On convient que les finis fixes, tous au commencement de la ſuite; quelque grands qu'ils ſoient, n'ont aucun mouvement pour devenir infinis, ou que du moins ils en ont ſi peu qu'il doit être compté pour rien par rapport à celui qui leur reſte à faire. Or tous les termes de la ſuite ſont dans le même cas: car la progreſſion eſt par-tout égale; chaque terme croît d'une unité, & pas davantage; aucun n'avance plus que l'autre vers l'extrémité qui n'eſt pas. L'uniformité de la ſuite naturelle, montre l'impoſſibilité des finis d'une nature moyenne, propres à n'être que finis en retrogradant vers l'origine de la ſuite, ou à ſe tranſformer en infinis par de légers changemens, dans une progreſſion pouſſée en avant.

Les calculs n'operent que ſur des finis fixes, & jamais ſur des finis en mouvement. C'eſt que les uns ſont réels, & les autres impoſſibles. La théorie n'a jamais le droit de contredire une regle auſſi invariable que l'eſt celle-ci: Le fini multiplié par le fini, autant de fois que l'on voudra, ne peut être que fini.

IV. *Véritable ſource des Infinis Géométriques. Ils doivent tous leur exiſtence à la fauſſe ſuppoſition de la ſuite naturelle épuiſée, quoique reconnue pour inépuiſable.*

„ 4°. Comme nous n'opérons que ſur des finis „ qui ſont tout à l'origine des ſuites, de mê- „ me quand nous opérons ſur des infinis, ce „ n'eſt que ſur ceux qui ſont tout à l'extré- „ mité, & qui ont pris la nature entiere & „ complette d'infini; de ſorte que nous ne „ ſaiſiſſons que les deux bouts des ſuites, en-

„ core n'y a-t-il que le premier bien ſaiſi &
„ bien connu, l'autre n'eſt guere qu'entre-
„ vu & ſuppoſé. Tout l'entre-deux infini
„ nous échappe, & il doit cependant y ar-
„ river ce que l'infini a de plus merveil-
„ leux."

On ſent ici combien Mr. de Fontenelle étoit lui-même peu affermi dans ſes idées ſur l'infini, combien il leur donnoit peu de crédit, ne les regardant guere que comme des ſuppoſitions.

J'ai dit pourquoi le calcul n'opéroit que ſur des finis fixes & jamais ſur des finis en mouvement. Il n'opere de même que ſur des infinis parfaits, & jamais ſur des infinis ſeulement commencés, parce qu'on a plutôt fait de ſuppoſer des finis transformés en infinis, que de montrer cette transformation, ſon commencement, ſes progrès & ſon accompliſſement.

Quand on a ſuppoſé que le fini peut changer de nature & devenir infini, & qu'après avoir changé de nature il eſt encore nombre, & auſſi réellement nombre que lorſqu'il n'étoit que fini, on ſent que les calculs peuvent opérer ſur ces infinis comme ſur les finis, puiſque les premiers ſont ſuppoſés nombres & avoir toutes les propriétés du nombre comme avant leur métamorphoſe. C'eſt réellement dans l'entre-deux du fini fixe à l'infini fixe, s'il n'eſt pas chimérique, que doit ſe paſſer ce que l'infini a de plus merveilleux. C'eſt auſſi cette merveille qu'il falloit rendre ſenſible pour donner de la vraiſemblance au ſyſtême de l'infini. C'eſt-là que le génie devoit faire ſon plus grand effort, employer tour-à-tour la magie du bel-eſprit & l'illuſion du calcul, & ne pas s'en tenir ſimplement à dire que ce paſſage du fini à l'infini eſt obſcur, myſtérieux, incompréhenſible, ſans alléguer d'éclairciſſemens ſuffiſans pour diſſiper l'obſcurité, percer le myſtere, balancer l'incompréhenſibilité.

L'infini eſt entrevu & ſuppoſé, plutôt que ſaiſi & connu. Cet aveu tend à faire croire que l'infini eſt ſuppoſé ſans être même entrevu. Et en effet, ce qu'on entrevoit n'eſt point l'infini, mais ſeulement l'impoſſibilité d'épuiſer une ſuite inépuiſable. La propriété de pouvoir toujours croître caractériſe le fini.

De l'intervalle de chaque terme de la ſuite naturelle des nombres.

On croit, par exemple, appercevoir l'infini dans l'intervalle égal qui eſt entre chaque terme de la ſuite naturelle. On dit que de 0 à 1, il y a une infinité de nombres finis, de même de 1 à 2, de 2 à 3, *&c.* On cherche la racine de 6, on ſent que c'eſt un nombre entre 2 & 3, plus grand que 2, plus petit que 3, & dont on peut toujours approcher, ſans y parvenir. On conclut que l'eſpace de 2 à 3 eſt rempli par une infinité de quantités fractionnaires, dont une extrémité s'éloignera infiniment peu de 2, & l'autre infiniment peu de 3; ces deux termes infinis dans leur ordre, ou ſelon leur eſpece, ſont des infiniment petits. Ainſi l'on croit entrevoir trois infinis dans l'intervalle de 2 à 3, & de même de 1 à 2, *&c.* ſavoir un infiniment grand, ou un nombre infini de nombres finis, & deux infiniment petits, c'eſt-à dire deux fractions dont le numérateur eſt fini & le dénominateur infini. On peut dire $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4}$ *&c.* il eſt également facile de changer le ſigne, & dire $2 - \frac{1}{3} - \frac{1}{4} - \frac{1}{5}$ *&c.* de ſorte que le terme le plus voiſin de 1, & l'autre extrémité la plus proche de 2, ſe trouvent être chacun un infiniment petit, une infinitieme partie de l'unité.

Ces trois infinis ne ſont au fonds que le même. Les infinis en grandeur réduits en fractions auxquelles on donne l'unité pour numérateur, deviennent des infiniment petits. Or le dernier terme de la ſuite des quantités fractionnaires affectées du ſigne +, &

l'extrémité de l'autre ſuite qui a le ſigne —, ſont deux fractions dont le numérateur eſt l'unité, & le dénominateur l'infini. Cette obſervation indique en même temps que ces trois infinis n'ont d'exiſtence qu'autant que l'on ſuppoſe la ſuite inépuiſable des nombres épuiſée. Car la ſuite de quantités fractionnaires entre 1 & 2 établie en cette maniere $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4}$ *&c.* ne peut avoir une infinité de termes, & le dernier terme ne peut être infiniment petit, que quand la ſuite naturelle, 1, 2, 3, 4, *&c.* eſt épuiſée, puiſque cette ſuite de quantités fractionnaires n'eſt que la ſuite naturelle dont les termes ſont réduits en fractions au moyen de l'unité qu'on leur donne pour numérateur. Mais l'on convient qu'en inſtituant cette progreſſion de parties aliquotes $1 + \frac{1}{2} + \frac{1}{3} + \frac{1}{4}$ *&c.* on n'arrivera jamais à 2, elle eſt donc inépuiſable: on a donc tort de la ſuppoſer épuiſée: il n'y a donc ni une infinité de nombres finis, ni deux infiniment petits entre 1 & 2. Ce que l'on démontre de l'eſpace de 1 à 2, ſe démontre pareillement de tout autre eſpace entre deux termes contigus de la ſuite naturelle. Donc, pour concluſion derniere, on n'entrevoit point l'infini dans cet eſpace, mais ſeulement l'impoſſibilité d'épuiſer la ſuite inépuiſable des nombres.

Il ne faut pas plus de Géométrie pour faire diſparoître tous les autres infinis géométriques, parce qu'ils ont tous le même principe d'exiſtence.

De l'angle de contingence formé par la circonférence du cercle & par ſa tangente.

L'angle de contingence formé par la circonférence du cercle & par ſa tangente eſt dit infiniment petit, enſorte qu'il ne puiſſe admettre aucune ligne droite qui le diviſe, quoiqu'on y puiſſe faire paſſer autant de circonférences circulaires qu'on voudra toujours plus grandes que la premiere. D'où vient cette merveille? De ce qu'on ſuppoſe la courbure

du cercle infinie; & cette courbure ſe trouve infinie en confondant le cercle avec un polygone d'une infinité de côtés; & chaque côté étant pris pour l'unité, on ſuppoſe cette ſuite additionnelle 1 + 1 + 1 &c. portée juſqu'à l'infini, c'eſt-à-dire épuiſée, quoiqu'elle ſoit reconnue pour inépuiſable.

De l'axe & de la derniere ordonnée de l'hyperbole.

L'axe infini & l'ordonnée infinie de l'hyperbole ne ſe trouvent tels que par la même ſuppoſition. Les courbes aſymptotiques prolongées tant que l'on voudra, s'approchent toujours de leurs aſymptotes ſans pouvoir jamais les rencontrer, par la raiſon qu'elles s'en approchent ſuivant les termes d'une progreſſion inépuiſable. Que fait-on dans les principes de la Géométrie nouvelle? On commence par donner un cours infini à l'hyperbole. Au bout de ce cours infini, ſes deux branches que l'on ſait ne pouvoir rencontrer leurs aſymptotes ſelon la proportion avec laquelle elles s'en approchent, les rencontrent pourtant. Ainſi un côté de l'hyperbole devient parallele à ſon axe, ou ſe confond avec l'aſymptote qui eſt l'axe; l'autre côté devient par le même expédient perpendiculaire à l'axe, ou ſe confond avec l'autre aſymptote qui eſt la derniere ordonnée, l'ordonnée perpendiculaire. Mais pour que l'hyperbole parvienne d'un côté au paralléliſme, & de l'autre à la perpendicularité, il faut ſuppoſer qu'elle épuiſe une ſuite inépuiſable d'ordonnées toutes plus ou moins obliques les unes que les autres ſur l'axe, ou autrement qu'elle paſſe de côté & d'autre par une ſuite inépuiſable de degrés d'obliquité. Donc, &c.

De l'eſpace aſymptotique.

C'eſt encore par une ſuite de la même erreur, que l'on parvient à conclure par le calcul l'infinité des eſpaces aſymptotiques. L'élément de

l'eſpace aſymptotique, comme de tout eſpace curviligne eſt, dans la nouvelle Géométrie, le produit de l'ordonnée par l'infiniment petit de l'axe, qui s'exprime par ydx, la premiere aſymptote ou l'axe étant x, & l'autre aſymptote ou la derniere ordonnée étant y. En donnant un cours infini à l'hyperbole ordinaire on fait $x = \infty$ du côté où elle arrive au paralléliſme, & $x = \frac{1}{\infty}$ de l'autre côté où elle parvient à la perpendicularité ; c'eſt-à-dire que l'aſymptote x, ou l'axe, eſt infiniment grande au paralléliſme & infiniment petite à la perpendicularité, ce qui ne ſauroit être autrement. Par la même raiſon, l'aſymptote y, ou la derniere ordonnée, eſt infiniment petite au paralléliſme, & infiniment grande à la perpendicularité. Quant à dx, il eſt conſtant & toujours infiniment petit, puiſqu'il eſt le même que $x = \frac{1}{\infty}$ dans la perpendicularité, & qu'il ſe confond avec $y = \frac{1}{\infty}$ dans le paralléliſme. Ainſi l'on a d'un côté, ſavoir au paralléliſme, $x = \infty$, $y = \frac{1}{\infty}$, & $dx = \frac{1}{\infty}$, où le dernier $ydx = \frac{1}{\infty} \times \frac{1}{\infty} = \frac{1}{\infty^2}$; & de l'autre côté à la perpendicularité, on a $x = \frac{1}{\infty}$, $y = \infty$, & $dx = \frac{1}{\infty}$, dont le dernier $ydx = \infty \times \frac{1}{\infty} = 1$. Or la ſuite des ydx eſt infiniment infinie, ou infiniment inépuiſable, depuis l'origine de l'hyperbole juſqu'à ſon extrémité parallele ; & elle eſt ſimplement infinie, ou inépuiſable, depuis l'origine juſqu'à l'extrémité perpendiculaire au point de concours des aſymptotes. Donc en déterminant les ſommes des ſuites par leurs derniers termes, les ſommes des ydx, élémens des eſpaces curvilignes, ſont infinies : donc les eſpaces aſymptotiques ſont in-

infinis de côté & d'autre de l'hyperbole prise pour exemple. Telle est la méthode dont on se sert pour conclure l'infinité des deux espaces de l'hyperbole ordinaire: méthode qui suppose visiblement des derniers termes à des suites inépuisables: elle suppose ces suites sommées, en un mot elle les suppose épuisées.

Tels sont tous les infinis géométriques, tous enfantés par la même contradiction, & ils s'évanouissent dès que l'on veut bien ne pas donner pour actuellement existant ce que l'on reconnoît être impossible. L'essai que je viens de faire de cette idée sur l'intervalle de chaque terme de la suite naturelle, sur l'angle de contingence formé par la circonférence d'un cercle & par sa tangente, sur l'axe & la dernière ordonnée de l'hyperbole, sur l'espace asymptotique, autant de prétendus infinis géométriques, me paroît suffisant pour apprécier leur réalité.

V. *Conclusion sur le paradoxe du quarré infini d'un nombre fini.*

„ 5°. Si l'on admet le paradoxe, il y a des finis „ de A qui deviennent infinis dans A^2, & „ ils ne pourront être que de l'ordre de ∞, „ & assez petits dans cet ordre. Ils feront „ le dégré & la nuance des finis de A^2 aux „ infinis du second ordre ou aux ∞^2; or ces „ dégrés & ces nuances sont nécessaires dans „ les suites, & tous les Géometres en con- „ viennent. Si tout ce qui est fini dans A, „ demeure fini dans A^2, tout ce qui étoit „ infini dans A, deviendra dans A^2 infini du „ second ordre, & A^2 sautera brusquement „ du fini à ∞^2, sans passer par ∞, ce qui

„ n'a abſolument aucun exemple dans les ſui-
„ tes, dont la gradation ſoit auſſi lente que
„ celle de A^2."

Un des points qui choquent davantage dans la Géométrie de l'infini, eſt véritablement le paradoxe des finis de A devenus infinis dans A^2, ou autrement des quarrés infinis de nombres finis. Croit-on de bonne foi adoucir ce que l'aſſertion a de révoltant en diſant que ces infinis de A^2 feront le dégré & la nuance des finis de la même ſuite quarrée A^2 aux infinis du ſecond ordre? S'il y a des infinis du ſecond ordre, des ∞^2, on penſe bien que les finis ne peuvent ſauter bruſquement au ſecond dégré de l'infini, ſans paſſer par le premier, & ce n'eſt pas encore le paſſage de ∞ à ∞^2, de l'infini du premier dégré à celui du ſecond, qui paroît le plus difficile, c'eſt le paſſage du fini à l'infini, ſurtout lorſqu'on le dit rempli par quelque choſe de néceſſairement fini, ſavoir la multiplication d'un fini par lui-même ou ſon élévation au quarré, comme on veut qu'il arrive dans A^2, à un très grand nombre des finis de A. On ne nie pas que les finis ne doivent paſſer par ∞ avant de monter à ∞^2, mais on nie que ces finis puiſſent paſſer à ∞. On ne démontre point ce paſſage en diſant que l'infini eſt le degré ou la nuance entre le fini & l'infini du ſecond ordre.

„ 6°. Si on n'admet pas le paradoxe, je démon-
„ trerai invinciblement le contraire de quel-
„ ques vérités conſtantes & reçues, & il y
„ aura démonſtration contre démonſtration.
„ On verra des exemples quand l'ordre de
„ cet ouvrage les amenera.

„ 7°. Le paradoxe admis ne conduit jamais à „ aucune concluſion fauſſe. Au contraire, il „ ſe lie néceſſairement aux vérités déja con- „ nues, & en produit beaucoup de nouvelles. „ C'eſt de quoi l'on ſera pleinement convain- „ cu dans la ſuite. S'il eſt faux, il eſt donc „ parfaitement équivalent à quelque choſe „ de vrai, & en remplit bien heureuſement „ la place.

„ En attendant ce vrai que je ne connois pas, „ je vais prendre ce paradoxe pour une vé- „ rité démontrée, me réſervant toutefois, & „ je le dis avec la derniere ſincérité, à le re- „ jetter abſolument dès qu'on me ſera voir „ que ſans l'employer, on peut faire un ſyſ- „ tême lié de l'infini en Géométrie, ou qu'il „ y a quelque autre idée à lui ſubſtituer, qui „ faſſe le même effet, ſans avoir la même „ difficulté, ou une équivalente."

Ces raiſons, peu touchantes & encore moins convaincantes, n'ont d'autre effet que de confirmer ce que j'ai déja annoncé plus haut, que les idées de Mr. de Fontenelle ſur l'infini étoient fort chancelantes, qu'il jugeoit lui-même le principe de ſa théorie hazardé, mais qu'il l'admit en faveur du brillant uſage qu'il ſut en faire dans la recherche des propriétés des ſuites infinies de grandeurs quelconques, de ſon application ingénieuſe & nouvelle à la nature des courbes, à leurs aſymptotes, à leurs eſpaces, aux ſolides que donnent leurs révolutions autour de leur axe, & à quantité d'autres belles queſtions de la haute Géométrie.

Toutes ces ſpéculations ſublimes n'empêchent pas que la ſuppoſition d'un fini devenu infini par l'élévation au quarré, ne ſoit inadmiſſible. Elle conduit à des conſéquences ſurprenantes, du goût des grands géometres, élégamment & ſavamment déduites les unes des autres, mais en contradiction avec la réa-

lité. Loin de ſe lier néceſſairement aux vérités déjà connues, elle ſe refuſe aux premiers principes, à des regles invariables, à des axiomes, tels que ceux-ci: Que la grandeur, dont l'eſſence eſt d'être ſuſceptible de plus & de moins, ne peut devenir ni infiniment grande ni infiniment petite; Qu'il ne peut exiſter actuellement une infinité de finis; Que le fini ajouté au fini, ou multiplié par le fini, autant de fois que l'on voudra, reſte toujours fini. Elle ne produit de vérités qu'autant qu'elle eſt admiſe pour vraie; mais elle eſt fauſſe. On ne peut, ſans l'employer, faire un ſyſtême lié de l'infini en Géométrie; il n'y a aucune autre idée à lui ſubſtituer qui faſſe le même effet ſans avoir la même difficulté, ou une équivalente. A la bonne-heure. Cela vient de ce que l'infini géométrique eſt imaginaire, & la Géométrie de l'infini, un ſyſtême de ſuppoſitions toutes plus étranges les unes que les autres, calculées avec beaucoup d'appareil & une ſorte de luxe ſcientifique, d'après un faux principe.

Aux ſept raiſons alléguées avec candeur par l'illuſtre métaphyſicien géometre, on pourroit peut-être en ajouter une huitieme: l'amour d'un plan magnifique qui lui aura fait illuſion. Et quel eſt l'homme qui, plein de ſes idées, ne ſoit pas ſujet à leur donner plus d'importance & de certitude qu'elles n'en ont?

CHAPITRE LXI.

La durée antérieure du Monde, quoique ſans commencement, ne contient pas une infinité de momens.

J'AI dit ci-devant (*) que Mr. de Fontenelle étoit tombé dans des contradictions d'une eſpece ſi ſéduiſante, qu'un métaphyſicien ſolide & profond en avoit admis une partie pour combattre l'autre. C'eſt ce que le P. Gerdil me ſemble avoir fait dans la premiere de ſes diſſertations philoſophiques, où il prétend que, dans la ſuppoſition qu'il y ait eu de toute éternité des hommes dont les générations ſe ſoient ſuccédées les unes aux autres, cette ſuite de générations eſt infinie. La raiſon qu'il en donne, c'eſt qu'en partant de la génération préſente pour remonter cette échelle de générations antérieures, on ne parviendra jamais à une premiere: car en ſuppoſer une premiere aſſignable, c'eſt ſuppoſer le néant au-delà, ce qui répugne à l'hypotheſe: ainſi, comme l'idée d'unité eſt appliquable à chacune de ces générations, l'eſprit qui les calcule en remontant forme une ſuite d'unités dont la premiere, ou la génération préſente, lui eſt donnée, mais dont il ne peut déterminer ni même imaginer la derniere, c'eſt-à-dire la plus reculée dans les temps antérieurs: ce qui eſt une ſuite actuellement infinie d'unités ſucceſſives, ou une ſuite contenant une infinité d'unités, ſelon cet Auteur.

Mr. de Fontenelle avoit dit: Dans la ſuite naturelle, chaque terme croît toujours d'une unité, & je vois que cette augmentation eſt ſans fin, & que quelque grand que ſoit le nombre où je ſerai arrivé, je n'en ſuis pas plus proche de la fin de la ſuite, ce

(*) Au commencement du Chapitre LVII.

qui eſt un caractere qui ne peut convenir à une ſuite dont le nombre des termes ſeroit fini. Donc la ſuite naturelle a un nombre de termes infini.

Son adverſaire fait un raiſonnement tout-à-fait ſemblable; tout ce qu'il dit au ſujet des générations antérieures dans la ſuppoſition qu'il y a eu des hommes de toute éternité, ſe réduit à ceci : Dans la ſuite des générations antérieures, dont chacune peut être repréſentée par l'unité, chaque terme croît d'une unité, & je vois que cette augmentation eſt ſans fin. Quelque grand que ſoit le nombre où je ſerai arrivé, je n'en ſuis pas plus proche de la fin de la ſuite, ce qui eſt un caractere qui ne peut convenir à une ſuite dont le nombre des termes ſeroit fini. Donc la ſuite des générations antérieures a un nombre infini de termes, ou de générations.

Il ſemble que quiconque croit ce dernier raiſonnement concluant, s'ôte le droit de rejetter l'autre; & qu'ainſi le P. Gerdil auroit du entrer dans les idées de Mr. de Fontenelle au lieu de les combattre, convenir avec lui que la ſuite naturelle des nombres a une infinité de termes ou d'unités, parce qu'elle eſt ſuſceptible d'augmentation ſans fin, & qu'on ne peut approcher de la fin de cette ſuite; comme il penſe que, dans la ſuppoſition qu'il ait exiſté des hommes de toute éternité, la ſuite des générations ſeroit actuellement infinie, ou contiendroit une infinité de générations, parce qu'on ne pourroit en déterminer, ni même en imaginer la derniere, de ſorte qu'on auroit beau remonter de la premiere, ſavoir de la génération préſente, à celles qui l'ont précédée, on n'approcheroit jamais de la fin de cette ſuite.

Le même métaphyſicien prouve très bien que l'idée de la grandeur qui renferme la capacité de croître, exclut l'idée ou la ſuppoſition d'infini; comme auſſi l'idée ou la ſuppoſition d'infini exclut la capacité de croître eſſentielle à la grandeur. Ainſi le P. Gerdil réfute lui-même la prétendue infinité des

générations antérieures dans la ſuppoſition que le genre humain a exiſté de toute éternité. Car dans cette hypotheſe, il ſeroit toujours vrai que la ſuite des générations écoulées pourroit croître par l'addition de nouvelles générations. Elle ne ſeroit donc pas infinie, puiſque l'idée d'infini exclut la capacité de croître, & que celle-ci exclut réciproquement l'idée d'infini.

Quoique les générations antérieures aient eu une exiſtence réelle, au lieu que dans la ſuite naturelle il n'y a de réellement exiſtans que les nombres nombrés, la ſuite des générations paſſées eſt toujours bornée à la préſente. Où eſt donc ſon infinité? C'eſt toujours une ſuite qui contient pluſieurs générations; & l'infini en nombre eſt une chimere. Elle eſt innombrable, elle ne peut être ſommée, parce qu'elle n'a point de commencement. Elle eſt toujours multiple, & ſes termes ſe ſont remplacés les uns les autres par une ſucceſſion continuelle, ce qui répugne à l'unité, à l'uniformité, à l'immobilité, qualités eſſentielles de l'infini.

Il faut avouer cependant que cette matiere reſte encore environnée de ténebres. La certitude y eſt entiere: il ne nous eſt plus permis de douter que le monde n'ait exiſté dès l'éternité de Dieu même. Il ſemble néanmoins que l'évidence n'y ſoit pas. Nous avons de la peine à concevoir qu'un Etre créé n'ait point commencé d'exiſter. L'eſprit ſe perd dans cette ſuite de temps antérieurs, qui, ſans être éternelle, n'a pourtant point de premier terme. On doit rejetter cette obſcurité ſur la foibleſſe de l'eſprit humain. L'exiſtence antérieure du monde, quoique non-éternelle, va s'abîmer dans l'éternité de Dieu auquel le monde co-exiſte; nous ne pouvons pas la ſuivre ſi loin.

CHAPITRE LXII.

De l'infinité des Mondes admise par plusieurs philosophes anciens.

LEUCIPE, Diogene, Archelaüs, & plusieurs autres, mais surtout Démocrite & Epicure, s'élevant beaucoup au dessus des opinions de ceux qui les avoient précédés, soutenoient qu'il y avoit une infinité numérique d'atômes, & une infinité de mondes. Ils ne pensoient pas qu'ils existassent tous à la fois. Ils jugeoient plutôt que dans ce nombre infini il s'en trouvoit qui périssoient pour faire place à d'autres qui naissoient; qu'ils étoient tous sujets à une vicissitude continuelle, & qu'ils se remplaçoient les uns les autres selon une suite infinie de successions. La maniere dont ils exposoient leur système fait croire avec raison que cette infinité de mondes n'étoit réellement que le même monde qui avoit une infinité de formes, lesquelles se succédoient les unes aux autres; comme nous le verrons bientôt en parlant du renouvellement de la Nature.

CHAPITRE LXIII.

De l'Optimisme, ou du meilleur Monde.

DANS ce système, Dieu, l'Etre éternel & nécessaire, infini en puissance & en intelligence, renferme en soi les idées de tout ce à quoi il peut donner l'existence. Une infinité de mondes se sont présentés à son entendement. Entre ces mondes infinis en nombre, il y en avoit un qui, tout combiné, offroit un plan plus parfait que tous les autres; & Dieu infiniment parfait a été déterminé, non par

force ou malgré lui, mais par un acquieſcement abſolu & inévitable, à préférer à tous les autres ce monde qui exiſte aujourd'hui, & dont nous faiſons une partie néceſſaire. La ſageſſe de Dieu ne lui permettoit pas de choiſir un des autres qui étoient moins bons. Il a du préférer le meilleur entre tous les ſyſtêmes poſſibles.

Cette hypotheſe eſt un aſſemblage de vaines imaginations. Cette infinité de mondes poſſibles dont cependant un ſeul étoit poſſible, puiſque la ſageſſe de Dieu ne lui permettoit de faire exiſter que le meilleur, eſt une contradiction formelle.

Il s'en faut bien que Dieu ait été à même de choiſir entre pluſieurs mondes, & contraint de faire exiſter le meilleur, & de laiſſer les autres dans l'état de non-exiſtence.

CHAPITRE LXIV.

Il ne pouvoit y avoir qu'un Monde.

QUAND on rapporte la création du monde, non à la ſageſſe prétendue de Dieu, non à ſa prétendue bonté, non à ſa volonté ſuppoſée, mais à ſa nature dont elle eſt l'effet néceſſaire & déterminément tel, on conçoit aiſément qu'il ne pouvoit y avoir qu'un monde: un ſeul acte de la cauſe unique (*): acte tellement eſſentiel à Dieu, que ce grand Etre n'a pu ni le varier, ni le multiplier, ni le reſtreindre, ni l'étendre. Dieu n'avoit pas plus le pouvoir de modifier la nature du monde que la ſienne propre.

(*) Ci-devant Chapitre I, & premiere partie Chapitre IV.

CHAPITRE LXV.

Le Monde renferme tout ce qui pouvoit être.

L'ACTE de la cauſe unique eſt complet : le produit de cet acte eſt tout ce qui pouvoit être. Toute exiſtence poſſible a été donnée.

C'eſt une erreur de s'imaginer que le monde ſoit tel que ſon Auteur puiſſe placer de nouveaux mondes à côté de celui qu'il a fait, ou groſſir celui-ci à l'infini.

Un eſpace infini immatériel que Dieu puiſſe remplir de nouvelles créatures, eſt une pierre d'attente placée indiſcrétement ſur les bornes du monde. L'œuvre du Créateur ſeroit incomplette, s'il pouvoit y ajouter quelque choſe.

On peut croire d'après les principes que j'ai poſés, que la cauſe a exéré au commencement (de toute éternité) toute ſa vertu créatrice. Je ne veux pas dire que Dieu ſe repoſe à-préſent après avoir tout créé : comme il n'a point paſſé de l'état d'inaction à celui d'action, il n'a point paſſé non plus de l'action au repos : ce qui s'éclaircira dans la ſuite. J'entends ſeulement ici que Dieu ne pouvoit pas créer plus qu'il n'a créé ; que l'énergie de ſa vertu créatrice, déterminée par ſon eſſence, a été pleinement déployée. S'il avoit pu créer ou plus de mondes ou un monde plus grand, il l'auroit fait. Sa puiſſance ne connoît point d'obſtacle extérieur, & il ne peut lui-même modifier un effet qui réſulte néceſſairement de ſon eſſence (*).

Dieu ne peut donc plus rien faire de nouveau ? Non, car il a tout fait, toute l'étendue poſſible,

(*) Ci-deſſus Chapitre LXIV.

Digitized by Google

toute la matiere poſſible, toutes les intelligences poſſibles, tous les Etres poſſibles. Jettons un coup d'œil ſur cette très petite portion des créatures que nous partageons en trois regnes. Il a rempli le regne des foſſiles de toutes les combinaiſons terreuſes, ſalines, huileuſes, lapidifiques, & métalliques poſſibles. Il a fait toutes les eſpeces végétales qui pouvoient exiſter. Toutes les nuances de l'animalité ſont remplies d'autant d'Etres qu'elles en peuvent contenir. L'eſprit animal exiſte ſous toutes les formes poſſibles propres à le recevoir. Le ſyſtême du monde eſt complet. Donnons-nous bien de garde d'en juger par le foible échantillon que nous en voyons. Cette multitude innombrable de quadrupedes, d'oiſeaux, de poiſſons, d'inſectes, & d'animalcules mieroscopiques que nous connoiſſons & qui accable notre eſprit par ſa prodigieuſe quantité, n'eſt qu'une partie des habitans de notre terre: combien d'autres ſe cachent au ſein des mers, ſur la cime des montagnes, dans des terres inhabitées! Combien d'autres que leur petiteſſe dérobe à notre vue & à la force de nos meilleurs inſtrumens! Et qu'eſt-ce encore que tout cela comparé aux habitans des autres globes? Que de nouvelles eſpeces dans tous les genres, dont nous n'avons aucune idée, d'une organiſation nouvelle, pourvues de nouveaux ſens, douées de nouvelles facultés! Car nous connoîtrions bien mal la richeſſe de la Nature, ſi nous nous imaginions que notre globe eſt le ſeul habité, ou que le ſyſtême des Etres ne comprend que les eſpeces terreſtres. Il y en a de ſolaires, n'en doutons point; il y en a de lunaires, il y en a de ſaturnales. Chaque globe en eſt chargé, peut-être avec plus de variété que le nôtre, ſûrement avec toute la diverſité poſſible; & qui pourra compter le nombre des globes qui forment le ſyſtême complet de la Nature? Qui pourra les imaginer? Au moins nous ſommes ſûrs qu'il y en a autant qu'il peut y en avoir, & que chacun a tout ce qu'il peut avoir ſous tous les rap-

ports poſſibles, ſans que le Créateur ait jamais pu rien faire de plus en aucun genre. Autrement il auroit agi partiellement, il n'auroit exercé qu'une partie de ſa puiſſance : ce qu'on ne peut ſuppoſer ſans contradiction (*).

CHAPITRE LXVI.

Le Monde n'a jamais été purement poſſible, non plus qu'aucun des Etres qu'il contient.

DIEU ayant créé de toute éternité, tout ce qui devoit être a toujours été ſous une forme ou ſous une autre. J'ai prouvé que le purement poſſible étoit l'impoſſible (†), d'où il ſuit que le monde n'a jamais été purement poſſible, non plus qu'aucun des Etres qu'il contient. Il faut donc regarder ce qui arrive & ce qui doit arriver dans l'univers, en quelque genre que ce ſoit, comme le développement progreſſif d'un germe que Dieu fit & auquel il donna toute l'exiſtence poſſible, tant en matiere qu'en forme, pour la manifeſter dans la ſuite des temps en vertu de l'acte permanent de la création.

(*) Chapitre L.
(†) *Ibidem.*

CHAPITRE LXVII.

De l'infini d'Anaximandre.

ANAXIMANDRE disoit que l'infini étoit le principe de toutes choses. Nous croyons aussi que l'infini est le principe, la cause, le Créateur de l'univers. Mais Anaximandre mettoit le principe producteur de la Nature dans la Nature même: l'infini, selon lui, étoit une matiere infinie.

CHAPITRE LXVIII.

Du Monde indéfini de Descartes.

CE philosophe disoit qu'il étoit impossible de se former une idée bornée de l'étendue, c'est-à-dire une idée de l'étendue qui nous la représentât telle qu'il n'y eût point d'autre étendue existante ou possible au-delà. Il disoit qu'en marchant en ligne droite pendant toute l'éternité, on ne viendroit jamais en un lieu au-delà duquel il n'y auroit rien, ou qu'au moins nous ne le pouvions pas concevoir. Voilà ce qu'il disoit de plus fort: ce qui prouve seulement que comme l'œil ne peut appercevoir qu'une très petite portion des objets qui nous environnent, notre esprit ne sauroit de même imaginer ni concevoir l'ensemble des ouvrages de Dieu. Descartes soutenoit donc seulement que le monde n'avoit point de bornes assignables, ce qu'il exprimoit très bien en disant que le monde étoit indéfini; & c'est faute d'être entré dans ses idées, & d'avoir assez médité ses preuves, que ses disciples & ses adversaires lui ont imputé d'admettre un monde infini sous le nom d'indéfini. Le monde sera-t-il infini

parce que nous ne pouvons pas le concevoir auſſi grand qu'il eſt? Ou, ne peut-il excéder l'idée qu'il nous eſt poſſible d'en avoir, ſans être infini? Descartes n'a point admis une conſéquence auſſi gratuite.

CHAPITRE LXIX.

Raiſons alléguées par les Diſciples de Deſcartes en faveur de l'infinité du Monde.

CEUX qui ont pris à tâche de commenter l'opinion de Deſcartes ſur la grandeur du monde, n'ont fait que répéter ce qu'il avoit dit, ou ce qu'ils y ont ajouté eſt encore moins concluant en faveur de l'infinité de l'univers.

„ Je conviens, dit un des plus zelés défenſeurs „ de cette opinion, que les corps ſont bornés cha- „ cun en particulier, mais je ne vois pas que l'on ne „ puiſſe pas dire des corps qui ſont répandus dans „ l'étendue immenſe de l'univers ce que l'on aſſure „ des particules contenues ſous la ſuperficie d'un „ grain de ſable, je veux dire qu'on ne ſauroit ja- „ mais arriver au dernier des ouvrages de Dieu. „ A l'égard de l'étendue, je n'y vois aucunes bor- „ nes, & je ne ſaurois concevoir quel Etre c'eſt „ qui peut borner l'étendue. Il me ſemble auſſi que „ c'eſt donner de Dieu & de ſes ouvrages une idée „ auſſi belle & auſſi étendue qu'il eſt poſſible à „ l'homme, que de dire qu'il a fait une infinité d'ha- „ bitans intelligens & un nombre innombrable de „ demeures dans l'infinité du monde, où il mani- „ feſte ſa puiſſance ſans bornes, enſorte que l'on y „ trouve de tous côtés des Etres à qui il fait ſentir „ ſon infinie bonté, autant que chaque eſpece en eſt „ capable. Autrement, quelque grand que vous „ faſſiez le monde, dès que vous avouez qu'il eſt „ borné, toute étendue bornée n'étant preſque rien

„ comparée à l'infini, on dira toujours que Dieu „ n'a preſque rien fait, & l'on ne ſoudra jamais „ cette objection."

Ce paſſage en faveur de l'infinité du monde contient trois raiſons principales. La premiere eſt tirée de la multitude innombrable des créatures dont on ne peut pas plus aſſigner la dérniere, que parvenir au dernier terme de la diviſibilité de la matiere. La ſeconde eſt l'impoſſibilité de concevoir les bornes du monde. La troiſieme ſe tire d'une ſpéculation outrée ſur la magnificence des ouvrages de Dieu.

CHAPITRE LXX.

Premiere raiſon tirée de la multitude innombrable des créatures.

LA matiere ſe trouve tellement conſtituée qu'il n'eſt pas poſſible en la diviſant de parvenir au dernier corpuſcule, c'eſt-à-dire à un corps ſi petit qu'on ne puiſſe en aſſigner encore un plus petit qui ſeroit, par exemple, une moitié, un quart, ou une moindre partie du corpuſcule qu'auroit donné la derniere diviſion. Les créatures ſont de-même ſi prodigieuſement multipliées, qu'elles forment une ſuite d'Etres qui n'a point de dernier terme; mais elle en a pluſieurs, & c'eſt aſſez pour qu'elle n'en puiſſe pas avoir une infinité, & que l'enſemble n'en ſoit pas infini. C'eſt ici le lieu de commencer à faire l'application de ce que nous avons dit dans les Chapitres LVIII & LX pour prouver qu'il n'y a point d'infini numérique, qu'il ne peut pas y en avoir. On a vu auſſi la différence qu'il faut faire d'une ſuite inépuiſable à une ſuite infinie, puiſque celle-ci ſeroit épuiſée par l'infinité à laquelle on la ſuppoſeroit parvenue.

Toute portion de matiere eſt diviſible à l'infini, au moins en imagination, car on peut toujours ima-

giner la moitié de la moitié, ſans que l'excès de cette diviſion, quelque pouſſée qu'elle ſoit, apporte jamais obſtacle à une diviſion ultérieure. Un grain de ſable diviſible à l'infini ne peut pourtant pas être infiniment diviſé, ou diviſé en une infinité de parties. S'il contenoit une infinité de parties, on pourroit dire la même choſe de ces parties ſecondaires également diviſibles à l'infini : on pourroit dire la même choſe des parties infinitiemes de la ſubdiviſion portée à l'infini; de ſorte qu'un grain de ſable ſe trouveroit un aſſemblage d'infinités renfermées les unes dans les autres. Cette idée cadre à merveille avec l'infini géométrique, auſſi eſt-elle contradictoire.

Sans nous embarraſſer dans une multitude de diviſions, ſuppoſons ce grain de ſable, prétendu infini, diviſé ſeulement en deux portions égales. Chaque moitié eſt diviſible à l'infini, chaque moitié a une infinité de parties, chaque moitié eſt infinie. La réunion des deux moitiés, ou le grain total eſt auſſi un infini, & il eſt aiſé de prouver que l'infinité de chaque moitié priſe ſéparément eſt égale à celle du grain entier. Cette infinité eſt fondée ſur le nombre infini de parties, & le nombre infini de parties ſur la diviſibilité à l'infini. Or chaque moitié eſt tout auſſi diviſible à l'infini que le tout : elle contient donc un nombre égal de parties, elle eſt également infinie ; d'où il ſuit une grande abſurdité, ſavoir $1 \infty = 2 \infty$, & en faiſant diſparoître les termes ſemblables, $1 = 2$, $0 = 1$: c'eſt-à-dire que la moitié eſt égale au tout, que zero égale un. Il ſeroit inutile de dire que, quoique chaque moitié ſoit auſſi diviſible à l'infini que le tout, cependant la ſuite de ſes diviſions a un terme de moins que la ſuite des diviſions du tout, & qu'ainſi elle ne lui eſt pas égale. L'infini moins un eſt toujours l'infini. Par la même raiſon que $\infty - 1 = \infty$, $\frac{\infty}{2} = \infty$; de même $\frac{\infty}{3} = \infty$; en un mot n étant un nombre dé-

déterminé quelconque; $\frac{\infty}{n} = \infty$, de l'aveu même des géometres. Rien ne prouve mieux que l'infini n'a ni moitié, ni tiers, ni parties quelconques, que le nombre n'eſt point ſuſceptible de l'infinité, qu'il n'y a point un nombre infini de créatures. En ſuppoſant l'infini diviſible, comme la moitié, le tiers, le quart, en un mot une partie quelconque déterminable de l'infini, eſt un infini, je demande de quel ordre eſt cet infini. Eſt-il d'un ordre inférieur à celui de ſon tout, eſt-il du même ordre, ou d'un ordre ſupérieur? Il ne peut pas être d'un ordre inférieur à celui de ſon tout: car alors il ne ſeroit pas grandeur par rapport à lui. Si l'on dit qu'il eſt du même ordre, je répondrai que tous les infinis du même ordre ſont donc égaux, puiſque $\frac{\infty}{2} = \infty$, $\frac{\infty}{3} = \infty$; $\frac{\infty}{n} = \infty$, & que ſûrement $\infty = \infty$; il s'enſuit que la moitié, le tiers, en un mot une partie aliquote quelconque d'un tout (ſavoir ∞) eſt égale à ce tout.

Appliquons ces raiſonnemens au nombre des créatures. Vous prétendez qu'il y a une infinité d'Etres créés. Ces Etres ſont-ils finis ou infinis chacun en particulier? Vous, par exemple, qui ſoutenez l'infinité du monde, vous croyez-vous un Etre infini, ou un Etre fini? Si vous dites que vous êtes infini, votre conſcience vous dément. Si vous convenez que votre être eſt borné, & qu'il en eſt ainſi de tous les autres, corps ou eſprits, ce ſera convenir que l'univers n'eſt compoſé que d'Etres finis, ce ſera convenir que le monde n'eſt point infini, puiſque le fini répété autant de fois qu'on voudra ne donne point un infini: il ne le peut, n'étant pas grandeur par rapport à l'infini, & un tout ne pouvant réſulter de parties qui ne ſont pas grandeur par rapport à lui.

Tous les corps ſont bornés en particulier, l'enſemble ſeul ou le monde eſt infini... Donc le monde, moins le globe terreſtre, reſte le monde, $\infty - a = \infty$. Ce que je dis de la terre, je puis le dire de toutes les autres parties du monde, qui toutes en particulier ſont bornées: donc le monde moins toutes les parties qui le compoſent, ou moins tous les Etres qui le conſtituent, eſt encore le monde: quand tous les Etres créés, qui ſont tous finis, ſeroient anéantis, le monde qui n'eſt que l'enſemble de ces Etres finis, ſubſiſteroit encore auſſi infini qu'avant cette annihilation. Voilà une concluſion des plus étranges qu'il puiſſe y en avoir: elle eſt légitimement déduite; que l'on juge du principe.

CHAPITRE LXXI.

Seconde raiſon en faveur de l'infinité du Monde:

L'impoſſibilité de concevoir des bornes à l'étendue.

Il nous eſt impoſſible de concevoir des bornes à l'étendue de l'univers. Tout le monde n'en convient pas (*); mais quand cela ſeroit vrai, nous eſt-il plus poſſible de concevoir ſon infinité prétendue? La portée de notre entendement n'eſt point la meſure du monde; ce que nous concevons ou ne concevons pas n'eſt ici d'aucun ſecours pour nous aider à décider s'il eſt fini ou infini. Le monde eſt plus grand que nous ne ſaurions le concevoir, & il ne nous eſt permis de prononcer que ſur ce que notre idée nous préſente. Que pourrions-nous donc décider touchant l'étendue totale du monde dont il n'entre qu'une ſi petite portion dans l'image intellectuelle que notre entendement peut s'en former?

(*) Voyez le Dialogue ſur les bornes du monde.

L'étendue eſt une quantité inépuiſable pour notre eſprit comme la ſuite naturelle des nombres : c'eſt pourquoi nous ne pouvons lui concevoir de bornes non plus qu'à l'autre. Du reſte, elle eſt incapable d'infinité comme le nombre. Toutes les portions de l'étendue ſont bornées, & dès lors elles ne peuvent faire une étendue infinie : ce ſont des finis qui ne ſont rien pour l'infini.

CHAPITRE LXXII.

Troiſieme raiſon en faveur de l'infinité du Monde, tirée d'une ſpéculation outrée ſur la magnificence de l'œuvre du Créateur.

„ Il me ſemble que c'eſt donner de Dieu & de „ ſes ouvrages une idée auſſi belle & auſſi étendue „ qu'il eſt poſſible à l'homme, que de dire qu'il a „ fait une infinité d'habitans intelligens, & un nombre innombrable de demeures dans l'infinité du „ monde, où il manifeſte ſa puiſſance ſans bornes, enſorte que l'on y trouve de tous côtés „ des Etres à qui il fait ſentir ſon infinie bonté, „ autant que chaque eſpece en eſt capable. Autrement, quelque grand que vous faſſiez le monde, dès que vous avouez qu'il eſt borné, toute „ étendue bornée n'étant preſque rien comparée „ à l'infini, on dira toujours que Dieu n'a preſque „ rien fait, & l'on ne ſoudra jamais la queſtion."

Dieu n'a preſque rien fait, ſi le monde n'eſt pas plus grand que ne le font les idées rétrécies du vulgaire. N'y a-t-il pas moyen d'étendre ces idées ſans les porter juſqu'à l'infini ? Doit-on égaler la créature au Créateur pour en faire un ouvrage digne de ſa puiſſance ? Croit-on que l'infini puiſſe être fait ? N'eſt-il pas incréé par eſſence ?

On doit ſe garder ici de deux excès, l'un de trop reſſerrer la puiſſance de Dieu, l'autre de lui donner une extenſion chimérique. Dieu, ſeul infini, ne peut rien faire d'infini: ſa nature s'y oppoſe.

L'œuvre de Dieu eſt digne de lui, elle eſt auſſi grande, auſſi belle, auſſi magnifique qu'elle peut être, puiſque le Créateur agit ſelon ſon eſſence, que ſa vertu créatrice ſe déploie toute entiere, & qu'il a fait de toute éternité tout ce qui pouvoit être, ſans avoir laiſſé des millions d'Etres dans le néant, comme quelques Docteurs oſent l'aſſurer.

L'infinité du monde ſeroit moins glorieuſe à la puiſſance de Dieu, qu'injurieuſe à ſa nature. Si la matiere étoit infinie, que lui manqueroit-il pour être Dieu?

CHAPITRE LXXIII.

COROLLAIRE.

Le Monde n'eſt point infini.

Je prouverois mal que le monde eſt fini, en diſant qu'il eſt ſuſceptible d'augmentation. Il y a pourtant de très célebres philoſophes à qui cette raiſon a paru concluante (*). A la vérité tout ce qui eſt ſuſceptible d'augmentation eſt fini. Il n'eſt pas réciproquement vrai que tout le fini puiſſe croître, & qu'il puiſſe y avoir une grandeur plus grande que toute grandeur finie.

Un monde infini répugne à l'eſſence de Dieu & à l'eſſence du monde; à l'eſſence de Dieu qui eſt ſeul infini à l'excluſion de tout autre Etre: quoique ſa vertu créatrice, & l'acte de cette vertu ſoient infi-

(*) Cudworth n'en donne point d'autre; le monde eſt fini, dit-il, parce que Dieu peut le groſſir à l'infini.

nis, puiſqu'ils ſont l'une & l'autre dans Dieu, le monde, ou le produit de cet acte, n'eſt point infini, parce qu'il eſt hors de Dieu. Il répugne à l'eſſence du monde qu'il ſoit infini, parce que le monde eſt une étendue, une grandeur, & que l'idée de grandeur exclut néceſſairement l'infini: l'étendue eſt un aſſemblage d'Etres finis, & il ne peut y avoir une infinité de finis.

CHAPITRE LXXIV.

Des bornes du Monde.

QUOIQUE je ne puiſſe croire la Nature créée infinie, ou co-infinie avec ſon Auteur, je n'aurai point la préſomption de dire: *Juſques-là s'étend l'œuvre du Créateur, & il n'a rien fait au-delà.* Le monde n'a point eu d'*auparavant* (*) & n'a point d'*au-delà*. Comme il a toujours été, il s'étend auſſi partout. La ſuppoſiton d'un homme à l'extrémité de l'univers, qui avanceroit ſon bras *au-delà*, eſt tout-à-fait puérile & chimérique. Cet *au-delà* n'exiſte point. Le poſſible eſt la meſure du monde, & je ne lui connois point d'autres bornes que l'impoſſibilité d'une grandeur plus vaſte.

Je n'entreprends pas de répondre à toutes les difficultés dont une queſtion auſſi difficile ſe trouve ſuſceptible, je toucherai ſeulement la plus eſſentielle.

„ Selon vous, m'a-t-on dit, Dieu a exercé pleinement ſa force créatrice, il l'a en quelque ſorte „ épuiſée par un ſeul acte ſimple & univerſel. „ L'aſſertion contraire vous ſemble impliquer formellement. Prenez garde d'avancer plus que

(*) Ci-devant Chapitre XXXVIII.

„ vous ne voulez dire. Si Dieu a fait toute l'éten-
„ due poſſible, tous les Etres poſſibles, il a fait
„ l'infini. Car tout le poſſible eſt un infini. En ef-
„ fet la meſure du poſſible eſt l'infinité de la
„ puiſſance divine: donc la collection des poſſibles
„ eſt infinie comme cette puiſſance: donc ſi le
„ monde eſt la collection des poſſibles, ainſi que
„ vous le dites, le monde eſt infini."

1. Je n'ai pas dit que Dieu ait épuiſé ſa vertu créatrice en agiſſant pleinement, comme je ne penſe pas qu'il ait épuiſé ſon exiſtence en exiſtant totalement: ſon acte eſt éternel & permanent comme ſon être.

2. Si l'on veut bien ſe rappeller les raiſons qui prouvent invinciblement que la Cauſe & l'effet ſont d'un ordre eſſentiellement différent, on n'inférera pas l'infinité de l'effet de celle de la Cauſe pour m'en faire une objection.

3. L'on ſuppoſe gratuitement que la collection des poſſibles eſt un infini. Rien n'eſt moins prouvé. Chaque Etre en particulier, ſoit exiſtant, ſoit poſſible, eſt eſtimé fini. Comment l'enſemble ſeroit-il infini, ne réſultant que de termes finis? Qu'on faſſe attention aux élémens du monde, & l'on conceevra qu'on peut lui donner toute grandeur poſſible ſans le faire infini. Car la vraie raiſon pourquoi la grandeur, ſoit en nombre, ſoit en étendue, ne peut être élevée à l'infinité, c'eſt qu'elle eſt compoſée d'élémens finis.

CHAPITRE LXXV.

DU RENOUVELLEMENT PÉRIODIQUE DE LA NATURE.

Expoſition de ce Syſtéme.

PARMI les philoſophes anciens qui n'admettoient qu'un monde, il y en avoit qui, quoiqu'ils le jugeaſſent éternel, le croyoient pourtant ſujet à mourir & à renaître. Ils penſoient que ce monde unique ſe renouvelloit de lui-même & dans lui-même après un certain temps: qu'il avoit déja ſubi une infinité de ces révolutions, & qu'il en ſubiroit encore de ſemblables pendant toute l'éternité: ce qui formoit, ſelon eux, un cercle éternel des mêmes événemens. Car toutes les révolutions étoient uniformes à tous égards. Chaque période totale de la Nature étoit la répétition de la période précédente, & le type de celle qui devoit ſuivre. Les hommes qui avoient habité la terre dans la révolution la plus ancienne, y étoient revenus de nouveau dans toutes les ſuivantes, & devoient encore y reparoître d'âge en âge, de période en période, pour y mener la même vie, y remplir les mêmes emplois, y faire en un mot tout ce qu'ils y avoient fait auparavant une infinité de fois, ſans le plus léger changement.

Chaque révolution étoit terminée par un déluge, ſelon les uns; par un embraſement, ſelon d'autres; par un déluge & un embraſement, ſelon un troiſieme ſentiment. Rien ne ſurvivoit à cette cataſtrophe: Toute la Nature mouroit alors: elle ne mouroit cependant que pour renaître. Le Phénix en étoit le ſymbole. Il en étoit encore une circonſtance, au rapport de quelques ſavans. Sa vie concouroit avec une révolution entiere; il expiroit

avec la Nature, & à la renaiſſance de cet animal, arrivoit le rétabliſſement des choſes dans leur premier état.

Ceux qui ne pouvoient concevoir qu'un déluge, un embraſement, ou même les deux enſemble fuſſent capables de détruire l'univers entier, préféroient de dire qu'il y avoit dans la Nature une énergie propre à laquelle ils attribuoient la formation du monde avec ſon accroiſſement; & une force antagoniſte qui opéroit ſa deſtruction. Mais la plûpart penſoient que, comme la Nature n'arrivoit à ſa perfection que par des dégrés ſucceſſifs, elle dépériſſoit de même graduellement juſqu'à une extinction totale, employant une moitié de la révolution à croître, à ſe développer, à ſe perfectionner, & l'autre moitié à décheoir & à mourir, ce qui étoit un effet naturel & néceſſaire, ſans que l'on eût beſoin de faire venir, on ne ſait d'où, une puiſſance antagoniſte pour mettre le deſordre & la deſunion entre les élémens du monde. Tout ce qui croît doit diminuer. Ce qui nait doit mourir. Sur la terre auſſi, tout meurt pour renaître. La force qui réſide dans les parties élémentaires des Etres ſurvit à la deſtruction de ces mêmes Etres, & les reproduit de nouveau. Ainſi la même vertu qui avoit d'abord formé le monde, le rétabliſſoit chaque fois: car elle étoit éternelle, indeſtructible: elle ſubſiſtoit toujours ſans diminution ni affoibliſſement, malgré la deſtruction ſouvent réitérée de ſes produits.

La renaiſſance du monde s'opéroit de la maniere, dans la proportion, & généralement avec toutes les circonſtances de ſa premiere formation. Le cours de la Nature ſemblable à lui-même dans chaque période aboutiſſoit toujours à la même fin. Il s'enſuit que les annales d'une révolution totale pouvoient ſervir d'hiſtoire à la ſuivante. Si elles avoient pu être conſervées ſans lacune, d'un temps à l'autre, on y auroit lu tout ce qui devoit arriver non ſeulement dans le période actuel, mais auſſi dans tous

les autres qui devoient ſe ſuccéder éternellement. Tout périſſoit, tout ſe perdoit, tout étoit aboli. Quoique les mêmes hommes reparuſſent ſur la terre, pour y avoir les mêmes idées & les mêmes inclinations, mener la même vie, & être une copie très fidele de ce qu'ils avoient déja été autant de fois qu'il y avoit eu de révolutions totales de la Nature, & il y en avoit eu une infinité ; il auroit manqué un point eſſentiel à la reſſemblance parfaite de ces copies, ſi ces hommes anciens & nouveaux tout à la fois, n'euſſent pas fait tout ce qu'ils répétoient, comme s'ils ne l'euſſent jamais fait.

CHAPITRE LXXVI.

Des Variations de ce Syſtême.

Il eſt difficile qu'un ſyſtême s'arrête dans pluſieurs têtes ſans y ſubir des altérations plus ou moins conſidérables. Ne fit-il qu'y paſſer, il s'en reſſentira toujours proportionnellement à la force des imaginations. Les variations de celui-ci peuvent ſe réduire à quatre chefs qui regardent 1. l'uniformité des révolutions périodiques du monde ; 2. leur nombre ; 3. l'ordre des événemens qu'ils contiennent ; 4. leur durée.

CHAPITRE LXXVII.

PREMIERE VARIATION.

De l'uniformité des Révolutions périodiques de la Nature.

LE grand nombre des Stoïciens qui ſoutenoient le renouvellement périodique de la Nature, le pouſſoient à l'extrême. C'étoit, ſelon eux, une vraie réproduction des mêmes événemens revêtus des mêmes circonſtances dans l'ordre phyſique & moral. Rien n'arrivoit dans un période, qui ne fût arrivé dans tous ceux qui avoient précédé, & qui ne dût ſe répéter dans l'infinité des périodes ſuivans. Ils avoient exiſté une infinité de fois, & philoſophé dans les mêmes lieux & de la même maniere qu'ils le faiſoient, devant le même auditoire, & ils comptoient faire encore le même perſonnage pendant le cercle éternel des révolutions futures.

Tous ne portoient pas l'exactitude ſi loin. Ils n'entendoient pas à la lettre la reſſemblance des périodes comme une répétition uniforme des mêmes choſes, ſans plus ni moins. Ce retour étoit bien uniforme dans le monde planétaire quant aux aſpects des aſtres; la durée des périodes étoit égale; il y avoit un fonds de reſſemblance dans les degrés de la force & de l'affoibliſſement de la Nature, qui meſuroient chaque révolution; le ſpectacle de la terre offroit encore les mêmes eſpeces d'Etres. Mais que les individus de la révolution préſente fuſſent préciſément ceux de toutes les autres, qu'ils revinſſent ainſi toujours jouer le même rôle à point nommé; que tous les momens de chaque révolution fuſſent exactement ſemblables à tous les momens correſpondans des autres, tant des paſſées que des futures, ſans la moindre diſparité: c'eſt ce qu'ils n'as-

ſuroient pas. Ils s'en tenoient à la reſſemblance des pieces principales & des événemens les plus conſidérables: ils n'inſiſtoient pas ſur le détail des petites choſes, perſuadés ſans doute que la variation dans celles-ci ne nuiſoit point à l'uniformité de l'enſemble. Peut-être auſſi ne croyoient-ils pas que la Nature pût ſe copier elle-même ſi fidélement juſques dans les moindres choſes. Il paroît qu'ils admettoient les mêmes cauſes, ſans admettre les mêmes effets. Les premiers raiſonnoient plus conſéquemment.

CHAPITRE LXXVIII.

SECONDE VARIATION.

Du nombre des Révolutions périodiques de la Nature.

LA premiere variation regarde l'uniformité des révolutions; la ſeconde a leur nombre pour objet, & elle ſe partage en trois ſentimens, relativement à l'antiquité & à la durée du monde.

Les uns admettoient ſans peine une infinité de périodes avant le préſent, & une autre infinité pour l'avenir.

D'autres vouloient que ces périodes fuſſent fixés à un certain nombre qu'ils ne pouvoient pas aſſigner: cependant ils avoient tout autant de raiſon d'en nommer la quantité, que de la croire finie.

Quelques-uns conjecturoient qu'il y avoit eu un premier période, mais que la ſucceſſion en ſeroit infinie.

CHAPITRE LXXIX.

Troisieme Variation.

De l'ordre des événemens compris dans chaque Révolution.

Cette troiſieme variation eſt d'une toute autre eſpece que les deux précédentes. Il s'agit d'une idée particuliere de Platon qui ordinairement n'admettoit aucune opinion ſoutenue avant lui, ſans y faire un changement qui la lui rendît propre.

On ſe figuroit les révolutions de la Nature, comme le mouvement d'une roue qui tourne ſur ſon axe, toujours dans le même ſens & avec une rapidité uniforme, de ſorte que chaque tour entier reſſemble à tous les autres & pour la durée & pour la direction. Dans l'hypotheſe commune le renouvellement de la Nature ſe faiſoit toujours & imperturbablement dans l'ordre de ſa formation. Son cours recommençoit toujours par la production des mêmes Etres & des mêmes événemens ſans en renverſer l'ordre. Les premiers dans une révolution quelconque, l'étoient auſſi dans toutes les autres ; & chacun conſervoit partout ſon même rang.

Platon conçut la choſe tout autrement. Il ſe figura le branle des choſes comme le mouvement d'un pendule qui oſcille, & chaque période comme une oſcillation pleine. Lorſque le pendule eſt parvenu au bout d'une oſcillation, il retrograde pour accomplir la ſeconde, de ſorte que deux oſcillations ſubſéquentes ſe font toujours en ſens contraire l'une de l'autre, la ſeconde commençant où la premiere finit. Ainſi Platon aſſuroit qu'au bout de chaque période toutes les choſes retrogradoient : l'ordre des temps étoit renverſé, comme celui

des événemens : les aſtres ſe levoient où ils s'étoient couchés pendant la révolution antérieure : la vie de l'homme commençoit par la vieilleſſe, & l'enfance la terminoit (*).

CHAPITRE LXXX.

QUATRIEME VARIATION.

De la durée de chaque Révolution périodique du Monde.

LES aſtronomes avoient reconnu qu'après un certain nombre de révolutions, la terre revenoit au point juſte où elle avoit été par rapport au ſoleil, lorſqu'elle avoit commencé à tourner autour de cet aſtre. Ils n'ignoroient pas qu'outre ce période de pluſieurs centaines d'années, qui n'étoit qu'une combinaiſon des mouvemens du ſoleil & de la terre, il y en avoit un autre plus long, qui ramenoit les planetes ſeulement, aux mêmes endroits où elles avoient été au commencement : celui-ci étoit fixé à dix mille quatre cens quatre-vingt-quatre ans. Ils en admettoient un troiſieme, le plus général & le plus long de tous, après lequel tous les aſtres, tant les planetes que les étoiles fixes, ſe retrouvoient aux mêmes points précis d'où ils étoient partis à la naiſſance du monde. C'étoit la grande année des aſtronomes.

Les philoſophes qui ſoutenoient le renouvellement périodique de la Nature, ſe ſervirent habilement de la découverte de cette grande année aſtronomique, pour en faire une année du monde, c'eſt-à-dire, la durée d'une révolution entiere. Du reſte les aſtronomes convenoient de la réalité d'un tel

(*) *Plato in Politic.*

période, ſans être d'accord entre eux ſur ſa longueur. Les uns la faiſoient de trois mille ſix ans, d'autres de cinq mille ans; quelques-uns la prolongerent juſques-à dix mille, quinze mille, & cent mille ans; il y en eut même qui en firent un cycle de ſix millions cinq cens mille ans. Le ſyſtême du renouvellement du monde ſubit les mêmes variations.

Mundani ergo anni finis eſt, cum ſtellæ omnes, omniaque ſydera a certo loco ad eundem locum ita remeaverint, ut ne una quidem cæli ſtella in alio loco ſit, quam in quo fuit, cum omnes aliæ ex eo loco motæ ſunt, ad quem reverſæ anno ſuo finem dedere (*).

CHAPITRE LXXXI.

Où l'on recherche l'origine du Syſtême du Renouvellement du Monde.

L'INVENTION aſſez moderne des arts & des ſciences les plus néceſſaires, leur imperfection, la briéveté de l'hiſtoire de certains peuples, l'impoſſibilité où étoient ceux qui ſe vantoient d'une plus haute antiquité, de remplir tant de ſiecles de faits authentiques: tout cela perſuada à quelques philoſophes que le monde n'étoit pas d'une date fort ancienne. Cependant les élémens du monde étoient éternels, ſelon eux. Pour accorder ces deux idées, pluſieurs imaginerent une infinité de mondes qui ſe ſuccédoient les uns aux autres; cette ſucceſſion n'étoit pourtant que le retour périodique du même monde qui périſſoit, & puis renaiſſoit de ſes débris, de ſorte qu'il y avoit une viciſſitude perpétuelle des mêmes choſes, des mêmes Etres & des mêmes for-

(*) *Macrob. de Somno Scip.*

mes. Le retour annuel des saisons, & les révolutions périodiques des astres avoient sans-doute donné la premiere idée d'une révolution semblable dans la Nature.

Telle est, je pense, l'origine la plus vraisemblable de ce système. Il suppose que le monde ne périt point entiérement, que rien n'est anéanti: c'est-là son plus beau côté. Quant au retour périodique des événemens, c'est une supposition purement gratuite, qui n'auroit point trouvé de partisans parmi les philosophes, s'ils avoient eu une idée assez vaste de la richesse de la Nature. Ils oserent reculer les bornes de l'univers, & en étendre la durée au-delà de ce que l'imagination peut se figurer. Comment purent-ils limiter le nombre des événemens, jusqu'à en croire la répétition nécessaire pour perpétuer la scene du monde? Sur quoi purent-ils se persuader que la vertu qui pouvoit faire toujours exister le monde, ne pouvoit en varier toujours l'existence? Nous avons des notions plus saines de l'immensité de la Cause, & de la grandeur de son effet.

CHAPITRE LXXXII.

Rien ne sauroit être anéanti.

Ne nous imaginons pas que Dieu ait créé le monde pour le détruire & en refaire un nouveau, comme un enfant qui fait un château de cartes pour avoir le plaisir de l'abattre & de le refaire; laissons ces idées puériles à ceux qui croyent qu'un embrasement général consumera l'univers, & que Dieu formera ensuite un nouveau ciel & une nouvelle terre (*).

(*) Voyez le Chapitre suivant.

Le monde change & changera ſans ceſſe de forme. Cette métamorphoſe tient à ſon eſſence. La ſubſtance ne ſera point détruite, rien de ſa ſubſtance ne ſauroit être anéanti. Cette conſéquence ſe déduit naturellement de ce qui a été établi ci-deſſus touchant l'origine du monde, ſavoir, Qu'il eſt de la Nature Divine non ſeulement d'exiſter, mais auſſi de faire exiſter hors d'elle une autre Nature, le monde qui reſte toujours, quoique ſa forme paſſe ſans ceſſe. Il n'eſt pas plus poſſible à Dieu d'anéantir le monde, ou quelque choſe du monde, que de s'anéantir lui-même, le monde exiſtant néceſſairement, non par l'excellence de ſon être, mais par l'excellence de l'être de Dieu. Si le monde étoit anéanti, Dieu perdroit ce beau privilege de ſon eſſence, ce privilege inamiſſible, de faire exiſter hors de lui un autre Etre. L'exiſtence du monde dépend de la nature de Dieu, & non de ſa volonté.

La puiſſance d'anéantir, ou d'ôter l'exiſtence, eſt une chimere, puiſque tout Etre eſt néceſſaire, ſoit par ſoi-même, ſoit par celui qui le fait exiſter.

CHAPITRE LXXXIII.

De la durée du Monde.

COROLLAIRE DU CHAPITRE PRE'CE'DENT.

Le Monde durera toujours.

LE monde a toujours été & ſera toujours. L'acte de Dieu eſt permanent. L'Etre incréé n'eſt pas ſeulement la cauſe ſuffiſante, mais encore la cauſe néceſſaire de l'exiſtence de la Nature créée. Il ne ſauroit être ſans elle Il arrivera des embraſemens, des déluges, des diſſolutions, & d'autres révolutions dans la Nature, mais la Nature ſurvivra à tous ces accidens, & ne périra point.

Des

Des poëtes anciens & quelques orateurs chrétiens parmi les modernes ont pris plaiſir à nous repréſenter la fin du monde ſous les traits les plus frappans, ſans doute parce que l'idée du renverſement général de la Nature prête beaucoup au jeu de l'imagination. Que Seneque nous peigne ce jour fatal où les loix par leſquelles le monde ſubſiſte, ſeront détruites; le pôle auſtral tombant ſur la terre & écraſant les peuples de l'Afrique; le pôle arctique écraſant de même les habitans glacés du Nord; le ſoleil obſcurci, les colomnes du ciel briſées, le genre-humain détruit, les dieux même exterminés & rentrant dans le cahos avec tous les Etres: Que Lucain nous repréſente le lien des choſes briſé, les aſtres confondus s'entre-choquant les uns les autres; les corps embraſés ſe précipitant dans la mer; la terre repouſſant les eaux loin de leurs rivages; la lune dédaignant ſes fonctions ordinaires, voulant uſurper l'emploi du ſoleil & préſider au jour; la diſcorde enfin s'emparant des élémens & de toutes les parties de l'univers qui ſe deſuniſſent & s'écroulent en confuſion: Que d'autres encore ajoutent à ces deſcriptions pompeuſes & frappantes, le charme de la poéſie flatte notre imagination, ſans en impoſer à notre raiſon. Mais que des orateurs chrétiens prétendent fixer des bornes à la durée du monde; qu'ils prêchent ſa fin prochaine; qu'ils nous parlent de ſa vieilleſſe & de ſa caducité; qu'ils cherchent dans les Livres inſpirés de quoi appuyer leurs conjectures; qu'ils oſent nous aſſurer gravement que dans quelques années le monde rentrera dans le néant à l'exception des Etres deſtinés à une béatitude éternelle: c'eſt renouveller des fables dignes des ſiecles de la plus groſſiere ignorance.

„ Jamais on ne s'eſt imaginé dans l'antiquité que
„ le monde dût retomber un jour dans le néant.
„ Ceux des philoſophes qui donnoient à l'univers
„ un commencement, comme ceux qui tenoient
„ pour ſon éternité, les Stoïciens ainſi que les Ato-

„ miſtes, étoient également perſuadés que le mon-
„ de ne ſeroit jamais réduit à rien; & ſi quelques-
„ uns d'eux lui attribuoient une fin, ils la regar-
„ doient comme un changement qui devoit arriver
„ à ſa forme, & non pas comme une deſtruction
„ de ſa ſubſtance. Les premiers Chrétiens étoient
„ dans la même opinion ſur la fin du monde. Ils
„ croyoient qu'un embraſement général le purifie-
„ roit ſeulement, & changeroit ſa forme ſans
„ anéantir ſa matiere. Ils eſpéroient que Dieu for-
„ meroit enſuite un nouveau ciel & une nouvelle
„ terre où ils habiteroient éternellement; & ils
„ fondoient ce ſentiment ſur une infinité de paſſa-
„ ges de l'Ecriture:

„ Je vais créer, dit Dieu dans Iſaie, de nouveaux
„ cieux & une nouvelle terre, & enſevelir dans
„ l'oubli tout ce qui a précédé. *Ecce enim ego creo*
„ *cœlos novos, & terram novam; & non erunt in me-*
„ *moria priora* (*).

„ Il eſt auſſi écrit dans l'Apocalypſe: J'ai vu
„ un nouveau ciel & une terre nouvelle: car le pre-
„ mier ciel & la premiere terre s'étoient évanouis."
„ *Et vidi cœlum novum & terram novam: primum*
„ *enim cœlum & prima terra abiit* (†).

„ On lit dans St. Pierre les paroles ſuivantes:
„ Nous attendons de nouveaux cieux & une nou-
„ velle terre en vertu des promeſſes de celui en
„ qui la vérité réſide. *Novos vero cœlos, & terram*
„ *novam, ſecundum promiſſa ipſius expectamus, in qui-*
„ *bus juſtitia habitat* (§).

„ St. Jérome accuſe Origene d'avoir admis une
„ infinité de mondes, non à la maniere des Epicu-
„ riens qui en reconnoiſſoient une infinité ſubſiſtan-
„ te actuellement, mais en ſuppoſant qu'ils au-

(*) *Iſ. Cap. LXV. vs.* 17.
(†) *Apocal. Cap. XXI.* 1.
(§) 2. *Petr. Cap. III.* 13.

„ roient lieu ſucceſſivement, & l'un après l'au-
„ tre (*). Ce qu'il y a de certain eſt qu'Origene
„ paroît ſuppoſer la préexiſtence de la matiere dans
„ une de ſes Homélies; & dans ſes Principes, il dit
„ formellement que le monde ne ſera pas anéanti,
„ & qu'il changera ſeulement de forme. *Si enim*
„ *mutabuntur cœli, utique non perit quod mutatur; &*
„ *ſi habitus mundi tranſit, non omni modè exterminatio*
„ *vel perditio ſubſtantiæ materialis oſtenditur: ſed im-*
„ *mutatio quædam fit qualitatis, atque habitus trans-*
„ *formatio* (†).

„ Enfin St. Auguſtin qui vivoit dans un ſiecle où
„ la doctrine de l'Egliſe étoit déja très épurée,
„ n'avoit point d'autre ſentiment. „ Le monde fini-
„ ra, dit-il, non par une deſtruction totale, mais
„ ſeulement par un changement de ſa forme. C'eſt
„ pourquoi l'Apôtre a dit: La figure de ce monde
„ paſſe. Il n'y aura donc que la forme ou la figure
„ du monde qui paſſera, & ſa ſubſtance ne paſſe-
„ ra point. *Et in Litteris quidem ſacris ... legitur:*
„ *Præterit figura hujus mundi; legitur: Mundus tran-*
„ *ſit; legitur: Cœlum & terra tranſibunt; ſed puta*
„ *quod præterit, tranſit, tranſibuut aliquantò mitius*
„ *dicta ſunt, quam peribunt* (§)."

Un changement de forme eſt mal appellé la fin ou la deſtruction du monde. Toutes les formes qu'il prend & qu'il prendra ſucceſſivement, quelles qu'elles ſoient, lui ſont auſſi eſſentielles les unes que les autres. Elles ſont amenées par le progrès néceſſaire de ſon développement: elles ſe remplacent les unes les autres, & leur continuité conſtitue l'exiſtence ſucceſſive du monde, loin d'en être la deſtruction & la fin.

(*) Ce n'eſt pas St. Jérome qui l'en a accuſé, mais Théophile d'Alexandrie, *Libro Paſcali* 1. traduit par St. Jérome.

(†) *Origen. de Princip. Lib. I. Cap. VI.*

(§) *Auguſt. de Civit. Dei, Lib. XX. Cap. XXIV.* Ce long paſſage marqué de guillemets eſt tiré du Livre intitulé *Le monde, ſon origine, & ſon antiquité.*

Que notre terre périſſe par un feu ſouterrain qui gagne ſans ceſſe du centre à la circonférence, ou par le choc d'une comete, ou par tel autre phénomene naturel, c'eſt un moindre accident par rapport à l'univers, que n'eſt ſur la terre la chute d'une cabane renverſée par un coup de vent. Il faudroit être bien ſimple pour regarder un tel événement comme la fin du monde. Ne donnons pas plus d'importance à la terre dans le ſyſtême univerſel, qu'elle n'en a réellement. Elle n'a pas toujours été dans l'état où elle eſt à préſent: elle n'eſt pas faite pour y perſévérer. Elle a ſubi diverſes révolutions, elle en ſubira encore; mais tous ces changemens entrent dans le plan de l'univers comme parties néceſſaires, & ne ſont point une marque de la caducité de la Nature, ni un préſage de ſa deſtruction.

Tout ſemble périr, & réellement tout reſte & ne fait que changer de forme. Les individus ſont ſacrifiés à la perpétuité des eſpeces qui ne périſſent point. Le vulgaire conclurra de la mort des uns à la deſtruction des autres; le philoſophe en tire une conſéquence contraire. La mort des individus eſt pour lui le gage de la perpétuité des eſpeces. Il ſait que, dans l'intention de la Nature, les individus ne reçoivent la vie que pour la tranſmettre à d'autres, que le temps de leur exiſtence le plus parfait eſt l'âge auquel ils ſont capables de ſeconder ſes vues à cet égard, qu'elle a attaché le plaiſir le plus vif de l'animal à l'acte de la génération, que la vieilleſſe vient & amene la mort lorſque l'individu ceſſe d'être propre à produire ſon ſemblable (*).

La théologie qui donne à Dieu tant de paſſions, tant de vues & de volontés contraires, peut bien le laiſſer une éternité dans l'inaction, l'en tirer enſuite, lui faire créer un monde pour l'anéantir après un certain temps; ces idées ſont trop déraiſonnables

(*) Voyez la premiere Partie Chapitre XI.

pour obtenir quelque crédit chez les philoſophes. On doit donner plus de conſiſtance au produit de la Nature Divine. Cette permanence de l'acte productif du monde fait que Dieu eſt éternellement créant, ſans variation dans ſon être, ſous aucun rapport que ce ſoit; en vertu de la Cauſe créatrice éternellement agiſſante les choſes ſe perpétueront ſans dégénérer parce que ſon acte ne s'affoiblit point, & ſans finir parce que ſon acte eſt éternel. Cette philoſophie me ſemble plus conforme à l'immutabilité de l'Auteur de la Nature, que de le faire travailler ſix jours à façonner notre terre, pour ſe repoſer le ſeptieme & les ſuivans.

CHAPITRE LXXXIV.

Le Monde change continuellement de forme, & la ſomme des formes qu'il doit revêtir ſucceſſivement eſt inépuiſable.

LA Nature créée eſt eſſentiellement mobile: elle ne peut perſévérer dans le même état (*). Elle change donc continuellement de forme: elle en a toujours changé. Ses formes, ou manieres d'être, ſe ſont ſuccédées ſans commencement, & ſe ſuccéderont de même ſans fin. Que l'on remonte la ſuite des formes paſſées, on n'en trouvera point de premiere: il n'y en a point eu qui n'ait été précédée d'une autre. La ſuite des formes que le monde doit encore revêtir eſt de même inépuiſable, & il n'y en aura point qui n'en amene une autre, ſuivant les loix de la manifeſtation des choſes, & en vertu de la force que le monde a de ſe perpétuer, c'eſt-à-dire de ſe développer: car l'exiſtence, ou la du-

(*) Voyez Tome I. Partie I. Chap. IX.

rée de la Nature n'eſt que ſon développement ininterrompu (*). Chaque degré de ce développement donne une forme. Ces degrés ſont auſſi petits qu'ils puiſſent être: rien ne s'y fait par ſaut: c'eſt une continuité de nuances qui ſe touchent d'auſſi près qu'il eſt poſſible.

Nous n'avons pas beſoin du retour des mêmes phénomenes, ni de la répétition des mêmes événemens, pour remplir l'immenſité des temps. La richeſſe de la Nature ſuffit pour varier ſans ceſſe la face de l'univers. Ses tréſors inépuiſables fourniront à tous les âges, avec autant de profuſion que de variété.

La Nature varie lors même qu'elle paroît ſe copier. Les mois, les années, les ſiecles ſe ſuccedent & ne ſe reſſemblent point. Le cours des aſtres, malgré ſa régularité apparente, ſouffre des inégalités qui n'ont pas échappé à l'œil des obſervateurs. La différence eſt plus ſenſible dans les générations humaines dont l'hiſtoire eſt ſi prodigieuſement diverſifiée.

Quand on compare la durée permanente des eſpeces avec la vie paſſagere des individus, on reconnoît une variation continuelle du même plan; c'eſt partout le même fonds, toujours reproduit ſous des formes diverſes; partout les mêmes caracteres, avec des nuances toujours variées; partout les mêmes genrés, les mêmes eſpeces, & toujours d'autres individus. La loi ne ſe dément nulle part: le plan de la Nature eſt un, parce qu'il eſt univerſel: partout & ſans ceſſe elle le diverſifie: chaque variation en donne une autre. Chaque variation contient toutes les combinaiſons qu'elle peut avoir. Nous n'aurions pas une idée convenable de la grandeur de l'œuvre du Créateur, ſi nous doutions qu'il ait varié & le plan univerſel & chacune de ſes parties, d'autant

(*) Là-même.

de manieres qu'il étoit poſſible. Il pouvoit tout, excepté l'impoſſible; & il a fait tout ce qu'il pouvoit. Ce cours interminable de phénomenes, cette ſuite d'événemens qui ſe ſont ſuccédés de toute éternité, & qui ſe ſuccéderont ſans ceſſe, cette chaîne d'Etres qui n'a ni premier ni dernier anneau, cette variation inépuiſable de figures individuelles ſous leſquelles les eſpeces ont la force de ſe montrer toujours les mêmes & toujours différentes, en un mot cette immenſité de métamorphoſes que la Nature ſubit, ſans interruption comme ſans commencement & ſans fin, porte le caractere de la puiſſance infinie dont elle eſt le produit toujours ſubſiſtant. Si elle n'approche pas de l'infini parce que rien n'en approche, elle a du moins toute la grandeur, toute l'étendue que l'infini eſt capable de donner au fini.

CHAPITRE DERNIER.

Conclusion.

J'avois promis en commençant cette ſixieme Partie de déduire de l'acte néceſſaire, éternel, infini, & permanent de la Cauſe créatrice, ce que nous devions penſer de la Nature, de ſon antiquité, de ſes bornes & de ſa durée.

Je conclus que la Nature réſulte néceſſairement de l'Eſſence Divine, ſans être Dieu, ni une portion de Dieu; que ſon exiſtence n'a point eu de premier moment qui n'ait été précédé d'un autre, & n'en aura point de dernier qui ne ſoit également ſuivi d'un autre, ſans que pourtant elle ſoit éternelle; que ſa grandeur a pour meſure le poſſible & pour bornes l'impoſſibilité d'une grandeur plus vaſte, ſans être cependant infinie.

Du reſte ſi ce que j'ai dit ſur tous ces points ne paroiſſoit pas à mes lecteurs auſſi concluant qu'il

me le ſemble à moi-même, je les prie d'être perſuadés que j'ai moins d'envie de les amener à mon ſentiment que de me rendre au leur s'il vaut mieux que le mien. Je veux la vérité. Je cherche à m'inſtruire. Je n'ai écrit juſques-ici que dans cette vue.

Fin de la ſixieme Partie.

DIALOGUE

SUR

LES BORNES DU MONDE,

TRADUIT DU LATIN

DE SAMUEL WERENFELS

DOCTEUR ET PROFESSEUR EN THÉOLOGIE

DANS L'UNIVERSITÉ DE BALE;

AVEC

UNE DISSERTATION

SUR

LA FIGURE DU MONDE,

PAR LE MEME.

05

AVERTISSEMENT.

Le Dialogue & la Diſſertation qui ſuivent ayant un rapport marqué avec la matiere que je viens de traiter, j'ai cru à propos d'en donner ici la traduction, perſuadé que le Lecteur verroit avec plaiſir comment un célebre Théologien-Philoſophe parloit des Bornes & de la Figure du Monde vers la fin du dernier ſiecle. Ces deux Morceaux ſe trouvent dans le Recueil des Opuscules de Samuel Werenfels en deux Volumes in 4to. La traduction n'eſt point de moi. Je l'ai ſeulement revue d'après l'original, & j'en ai ré-

tabli quelques endroits où le traducteur me ſembloit n'avoir pas ſaiſi le ſens de l'Auteur.

Si l'on veut ſavoir ce que Werenfels penſoit lui-même de ſon Dialogue ſur les Bornes du Monde, & le jugement qu'il en portoit, on peut lire ce qu'il en écrivoit à un ſavant de ſes amis en le lui envoyant.

In prima & ſecunda Dialogi parte, quibus oſtendo, quid impedierit Carteſium, quo minus fines mundi concipere potuerit; deinde, quomodo concipi poſſint, nihil eſt quod damnem. In tertia parte quædam argumenta

Digitized by Google

non ſunt apodictica ; atque illa tantum admittenda quæ probant mundum non eſſe infinitum ; non item illa quæ probare videntur mundum non eſſe indefinitum . . . . . Quamquam enim falſum ſit, quod Carteſius vult, mundum non niſi indefinitum a nobis concipi poſſe ; verum tamen eſt, apodictice demonſtrari non poſſe eum non eſſe indefinitum, ſed tantum modo non eſſe infinitum ; quæ duo in Dialogo non ſatis diſtinguo.

Quant à la Diſſertation ſur la Figure du Monde, elle eſt comme la ſuite du Dialogue, & deſtinée à en

confirmer quelques endroits qu'on n'avoit pas jugés assez prouvés. *Dissertatiuncula de Figura Mundi ad confirmanda quædam quæ minus vera in Dialogo quibusdam videbantur, conscripta est, ideoque tanquam ejus appendicula est considerandа.*

DIALOGUE

SUR

LES BORNES DU MONDE.

INTERLOCUTEURS.

PHILALETHE, DE'DALE, POLYMATHE.

IL y a quelques jours que Dédale & moi nous allâmes voir Polymathe qu'une indiſpoſition retenoit chez lui. Après les complimens accoutumés que nous fîmes très courts, le diſcours tomba inſenſiblement ſur les matieres chéries qui font le ſujet le plus ordinaire de nos entretiens.

Le hazard voulut que la Philoſophie de Deſcartes fut miſe la premiere ſur le tapis. Dédale, donnant l'eſſor à ſon éloquence naturelle, commença d'abord à faire l'éloge du hardi philoſophe. Il exalta l'étendue & la ſubtilité de ſon génie: ſa profonde pénétration dans les matieres les plus abſtraites de la Métaphyſique, jointe à cette admirable clarté, avec laquelle il ſait les traiter. Enfin, il lui donna, ſans balancer, la préférence ſur tout autre Philoſophe, déplorant l'injuſtice du ſiecle qui ſemble ne pouvoir ſouffrir que des hommes vulgaires ; & ſe recriant ſurtout contre le procédé de ceux qui cherchent des crimes ſuppoſés à un ſavant dans qui ils devroient reconnoître & admirer les dons du ciel.

Alors Polymathe prit la parole & dit: Vous parlez à merveille ſur ce ſujet, comme ſur tout autre, ô Dédale. Vous auriez pu ajouter que ſi pluſieurs écrivains ont pris à tâche de décrier, par des injures, la Philoſophie de Deſcartes, perſonne ne l'a

combattue par de bonnes raiſons. Et tel eſt en effet mon avis, qu'un ſi beau ſyſtême ne peut être attaqué que par des calomnies. Mais que faire? ...

Je voyois qu'ils commençoient l'un & l'autre à s'émouvoir, car ils ſont tous deux grands partiſans de Deſcartes. Meſſieurs, leur dis-je dans le deſſein de réprimer leur vivacité, voilà de l'excès dès le premier mot; je prévois que vous irez loin, ſi je vous laiſſe dire. Peut-être ſerez-vous tentés de m'appliquer ce mot de Paterculus qui dit que nous aimons mieux entendre louer nos prédéceſſeurs, que nos contemporains; que pleins de vénération pour un mérite paſſé, nous n'avons que de l'envie pour les ſavans de notre temps; que le ſavoir des uns nous inſtruit, au lieu que nous nous croyons accablés par la gloire des autres. Malgré cette belle maxime, je vous réponds que j'ai une vraie ſatisfaction à vous entendre faire l'éloge de Deſcartes. Je penſe, que s'il y a un Philoſophe qui l'égale, il n'y en a point qui le ſurpaſſe. Mais prenez garde que, comme il lui a été glorieux de relever les mépriſes des anciens, de diſſiper leurs erreurs, & de pénétrer beaucoup plus loin qu'eux dans les régions de la Philoſophie, on ne vous reproche, à vous, de le ſuivre trop ſervilement, & de recevoir ſes paroles comme des oracles. Et, pour vous dire ingénuement ma penſée, je trouve dans votre façon de vous déclarer pour ce grand homme, une chaleur qui ne convient point à des Philoſophes. Et d'abord, qui ne ſeroit ſurpris, Polymathe, de vous entendre aſſurer avec confiance que le ſyſtême Cartéſien ne peut être attaqué que par des injures, ou combattu que par des calomnies? Vous l'approuverez tant qu'il vous plaîra, vous le préférerez à tout autre, vous le ſuivrez en tout point, vous l'admirerez, vous le ſoutiendrez partout & contre tous: je ne m'y oppoſe pas. Mais de grace, où aboutira un zele ſi outré? Vous paroîtrez vouloir élever votre

héros

héros au-dessus de la condition humaine, en le représentant sans défaut, tandis que les plus sages avouent avec le Chremès de Terence, qu'ils sont hommes & sujets aux foiblesses de l'humanité. D'ailleurs il y a des savans, en petit nombre, il est vrai, mais enfin il y en a qui ont reconnu & même démontré que votre Descartes est homme & qu'il a sa portion des foiblesses communes à toute l'espece. Vous allez croire que j'extravague. Eh bien! au risque de passer dans votre esprit pour un homme en délire, ou au moins pour un téméraire, j'ose me mettre de leur parti.

Supposé donc que je puisse, moi dont les lumieres sont si bornées, prouver évidemment que votre Philosophe se trompe sur plusieurs points essentiels, dites-moi, cher Polymathe, ne reviendrez-vous pas un peu de votre prévention?

Ici mes deux amis me regarderent fixement, & Polymathe me dit en souriant: Oui, je m'engage volontiers à changer de sentiment au sujet de Descartes, si vous tenez parole: montrez-nous ses erreurs, j'ai presque dit les vôtres. Puis se tournant vers Dédale, il lui dit avec cette liberté dont nous usons entre nous: Voyons

La montagne en travail enfanter la souris.

Alors je leur exposai sur le champ, & sans aucun ordre, mes idées sur l'opinion de Descartes touchant l'infinité du monde. Je me disposois à approfondir ce point; Dédale m'interrompit en disant: Je me doutois bien que vous choisiriez cet article pour votre champ de bataille. C'est justement celui qui embarrasse le plus les nouveaux déserteurs de l'école d'Aristote; mais prenez garde que des préjugés d'enfance ne vous fassent illusion, & si mon avis vous paroît de peu d'importance, je puis y joindre l'autorité de Ciceron; c'est lui qui dit en parlant de ces mêmes préjugés: Bien des gens sont

attachés à certaines opinions, avant que d'être en état de juger ce qui eſt bien ou ce qui eſt mal. L'imbécillité du premier âge, la déférence pour le ſentiment d'un ami, l'appas d'un raiſonnement captieux, le hazard qui nous fait adopter les premieres idées dont nous ſommes imbus, ſont autant de cauſes qui fortifient l'attachement des hommes pour des ſyſtêmes qu'ils ne comprennent pas, & le jugement hazardé qu'ils portent ſur ce qu'ils ignorent (*).

Et moi, ô Dédale, répondis-je, je crains que vous n'ayez plus beſoin de ce conſeil que celui à qui vous le donnez. Imitez-vous toujours ceux qui examinent tout, qui peſent tout, qui combinent tous les ſentimens avant de prononcer? Ou n'augmentez vous pas plutôt le nombre de ces hommes ſuperficiels que le grand Maître que vous citez contre moi a ſi bien caractériſés en diſant qu'ils décident de tout au premier rapport, ſur le plus ſimple expoſé, & ſur l'avis d'un ſeul. Le jugement que vous portez de ma façon de penſer n'eſt guere équitable, & s'accorde encore moins avec les principes de Deſcartes. Vous prétendez me guérir, avant de vous être aſſuré que je ſois malade. Vous ſuppoſez un peu légérement que je n'ai pas quitté les préjugés de l'enfance avec ſes jeux; & d'après cette ſuppoſition vous m'offrez pour remede une belle ſentence de Ciceron. Mais il falloit, en vrai Diſciple de Deſcartes, ſuſpendre votre jugement juſqu'à ce que par un examen ſérieux & réfléchi de mes raiſonnemens, vous vous fuſſiez formé une idée claire & diſtincte ou de leur ſolidité ou de leur foibleſſe.

Mais je ſuis charmé que vous attendiez peu de moi: il me ſera plus aiſé de remplir votre attente. Pour cela, j'exige ſeulement de Polymathe qu'il me

(*) *Plurimi ante tenentur adſtricti quam quid ſit optimum judicare potuerunt*: &c.

faſſe une analyſe juſte & préciſe du ſentiment de Deſcartes & de ſes Diſciples ſur l'infinité du monde, afin qu'il ne m'arrive pas comme à bien d'autres, de réfuter mes propres rêveries comme Doctrine de Deſcartes, & de m'expoſer au ridicule que mériteroit un homme qui combattroit ſérieuſement un phantôme.

Alors Polymathe, après avoir prié vainement Dédale de ſe charger de la commiſſion, commença ainſi en m'adreſſant la parole.

POLYMATHE.

Je commencerai, mon cher Philalethe, par vous prévenir que nous ſommes bien éloignés de confondre le Créateur du monde avec ſon ouvrage. Nous mettons une grande différence entre une infinité de perfection & une infinité d'extenſion : nous reconnoiſſons que la premiere appartient à Dieu ſeul, en même temps que nous accordons la ſeconde au monde qu'il a fait. Ce n'eſt pas que nous prétendions que le monde ſoit d'une étendue infinie : nous n'oſerions aſſurer que le monde ſoit réellement infini. Il peut avoir des bornes; mais ſuppoſé qu'il en ait, il n'y a que ſon Auteur qui puiſſe les connoître, comme lui ſeul a pu les lui preſcrire.

Ainſi, pour mitiger un peu notre ſentiment & adoucir le mot d'infini, nous appellons le monde indéfini, non ſeulement parce que nous ne pouvons lui aſſigner de bornes, ni dire préciſément où elles ſeroient, ce que perſonne ne révoquera en doute; mais parce qu'il nous eſt abſolument impoſſible de démontrer, ou même de concevoir, que le monde ſoit borné. Je vous invite à en faire l'eſſai. Tâchez d'imaginer des limites au monde. Vous verrez, Philalethe, que vous ſerez forcé de concevoir un eſpace au-delà, & cet eſpace ne ſeroit rien moins que le vuide, ou le néant comme on voudroit l'appeller : ce ſeroit véritablement un corps puiſqu'il auroit de l'étendue. Reculez ces limites auſſi loin

qu'il vous plaîra; ce ſera toujours la même choſe. Quelque part que vous les placiez, votre imagination ira toujours au-delà, dans je ne ſais quels eſpaces imaginaires où elle ſe perdra. Or, comme c'eſt ici une choſe commune à tous, les plus grands eſprits n'ayant jamais pu ſe figurer le monde tellement borné que leur penſée ne pût franchir ces limites & paſſer outre, il s'enſuit que cette impoſſibilité ne vient point de la foibleſſe de notre eſprit, ni de l'extravagance de notre imagination, mais de cela ſeul que le monde eſt réellement indéfini, & qu'il répugne de lui concevoir des bornes.

Voilà en peu de mots le ſentiment de Deſcartes & le mien ſur l'infinité du monde. Qu'en penſez-vous, Dédale; me ſuis-je expliqué à votre gré?

DE'DALE.

A merveilles: rien ne manque à la clarté & à la préciſion de votre expoſé. C'eſt maintenant à vous, Philalethe, de faire voir en quoi peut pécher ce raiſonnement de Deſcartes; ou bien de nous montrer comment on peut concevoir des bornes au monde; ou encore de prouver, avec toute l'évidence d'une démonſtration, que le monde eſt fini.

PHILALETHE.

Je vais tâcher de faire tout cela. D'abord je ſuis étonné qu'aucun de vous ne remarque de défaut dans le raiſonnement de Deſcartes. Qui ne ſent qu'il confond ici l'imagination avec la ſimple perception? D'une part, l'habile Philoſophe a bien reconnu la contradiction de ceux qui ſuppoſent des eſpaces imaginaires, ou un rien ſpacieux, au-delà du monde; puiſque cet eſpace & tout ce qu'ils imaginent n'eſt pas le rien, mais de l'étendue, un corps. D'nn autre côté, s'efforçant d'imaginer des bornes au monde, ces eſpaces imaginaires ſe ſont toujours préſentés à ſon eſprit, ſans qu'il pût en éviter la rencontre importune: ou, ce qui revient

au même, il n'a pu imaginer des bornes au monde ſans ſe repréſenter encore quelque choſe au-delà qui entourât le monde & qui par conſéquent lui appartînt. C'étoit aſſez pour conclure qu'il n'étoit pas poſſible d'imaginer des bornes au monde: Mais confondant l'imagination avec le *concept pur*, comme l'on dit, mépriſe facile à un homme occupé à réfuter le ſyſtême des eſpaces imaginaires, il a nié que l'on pût concevoir le monde borné.

POLYMATHE.

Abus, mon cher; rien ne nous eſt plus connu que cette diſtinction dont vous parlez; & Deſcartes en a fait un uſage continuel.

Le concept pur eſt celui par lequel on conçoit l'eſſence & les attributs d'une choſe comme ils ſont en eux-mêmes, ſans aucune image corporelle. C'eſt ainſi que nous concevons l'entendement & ſes actes, l'intelligence, le jugement, le deſir, &c. ſans rien imaginer. Il y a une autre ſorte de perception qui imprime dans le cerveau une image corporelle d'une choſe quelconque; ſi cette image eſt excitée en nous par la préſence d'un corps qui frappe les organes du nôtre, notre vue par exemple, nous l'appellons viſion: ſi elle eſt au contraire le produit du mouvement des eſprits qui produiſent dans nous une image ſemblable à celle qu'y produiroit la préſence de l'objet même, c'eſt une imagination. Ainſi, Philalethe, votre image s'offre à mon eſprit, non ſeulement lorſque je vous vois, mais encore dans votre abſence. Mais vouloir que Deſcartes confonde des choſes dont il ne ceſſe de nous recommander la diſtinction, lui qui a ſu mieux que tout autre Philoſophe, dépouiller ce qui eſt ſpirituel de toute image ſenſible, c'eſt ce dont je ne conviendrai jamais avec vous.

PHILALETHE.

Je vous en ferai convenir. Je ne vous demande autre chose pour le présent, sinon que vous m'accordiez qu'il y a bien des choses que nous pouvons concevoir sans pouvoir les imaginer.

POLYMATHE.

C'est ce que je ne puis nier à l'égard des choses spirituelles; je doute qu'il en soit ainsi des corps, surtout quant à leur grandeur & à leur étendue dont il est ici question.

PHILALETHE.

Hé bien, cessez d'en douter. Il y a une infinité de choses que nous n'imaginons pas, & que pourtant nous concevons très bien. Tels sont, par exemple, tous les universaux, les essences des choses, le corps même en genre & en espece: car nous ne pouvons imaginer que les objets particuliers. Que concevons-nous mieux que les nombres? Je conçois très clairement le nombre de mille. Croyez-vous, Polymathe, que vous puissiez imaginer mille corps aussi distinctement que je conçois mille unités? Il y a même plusieurs objets ou corps particuliers qui sont dans le même cas: une figure à un grand nombre d'angles ou de côtés, telle qu'un chyliogone; un cercle parfait; un icosaëdre, ou un corps à plusieurs côtés; un globe parfaitement rond; le mouvement trop précipité ou trop lent; la divisibilité de la matiere à l'infini. Et, puisqu'il s'agit de grandeur, une multitude de corps échappent à notre imagination à cause de leur extrême petitesse, & d'autres en aussi grand nombre à cause de leur grandeur extraordinaire. Qui pourroit jamais se figurer la millieme partie d'un de ces atômes que le microscope a peine à nous faire distinguer du rien? Qui a jamais pu imaginer un corps si grand, que cette terre que nous foulons aux pieds ne le surpasse de beaucoup? Je pousserai cette induction

plus loin, ſi vous le ſouhaitez. Il eſt toujours vrai que l'on conçoit clairement, que l'on démontre évidemment tout ce que je viens de vous dire, ſans qu'on puiſſe l'imaginer; & ces démonſtrations en font naître beaucoup d'autres dont nos livres de Géométrie ſont pleins.

DE'DALE.

Il ſuffit: nous nous rendons à la vérité. L'imagination n'eſt pas à beaucoup près auſſi étendue que la ſimple perception; mais prouvez-nous, ſi la tâche n'eſt pas trop difficile, que le raiſonnement de Deſcartes montre ſeulement l'impoſſibilité qu'il y a d'imaginer les bornes du monde, ſans établir qu'il ſoit également impoſſible de les concevoir.

PHILALETHE.

C'eſt ce que j'allois faire. Si donc en faiſant voir ce qui nous empêche d'imaginer les bornes du monde, je prouve en même temps que cela ne nous empêche en aucune façon de les concevoir; il ſera clair, je penſe, que Deſcartes s'eſt abuſé. Au reſte, comme ce que je vais vous dire eſt abſtrait & extrêmement métaphyſique, je vous demande un redoublement d'attention. De mon côté je ferai ce qui dépendra de moi pour me rendre intelligible.

L'infini abſolu eſt ce qui comprend toute choſe, ou toute perfection poſſible ou concevable. C'eſt ce que vous avez coutume d'appeller infini en perfection. L'infini ſous quelque rapport, en extenſion par exemple, eſt ce qui a toute extenſion poſſible ou concevable; & en ce ſens le monde eſt infini, ſelon vous. Après cela, il eſt aiſé de comprendre ce qui eſt fini en l'une & en l'autre de ces deux manieres. On appelle fini en perfection ce qui ne contient pas toute perfection poſſible & concevable. Ainſi, quoique vous donniez au monde l'infinité d'extenſion, vous avouez pourtant qu'il eſt fini. Le fini en extenſion eſt ce qui n'a pas toute extenſion poſſible ou concevable.

Ceci ſert à nous montrer par quel moyen nous pouvons parvenir à concevoir les bornes de chaque choſe. Il faut commencer par concevoir la choſe elle-même avec ſes perfections; enſuite concevoir quelque perfection ultérieure; & enfin nier que cette perfection ſoit dans la choſe conçue, ou autrement, concevoir que cette perfection ultérieure lui manque. Lorſque j'appelle le nombre de trois, un nombre fini, je commence par concevoir trois unités, outre leſquelles j'en conçois d'autres que je nie enſuite appartenir à ce nombre de trois. Je m'aſſure de-même que mon eſprit eſt limité: je lui connois quelques perfections, au-delà deſquelles j'en conçois d'autres, que je ſais lui manquer. Et, pour parler de l'étendue, j'affirme conſidemment que cet appartement a des bornes, parce qu'au-delà de ſon étendue, j'en conçois une autre qui n'y eſt pas renfermée.

Vous concevez à-préſent, je crois, d'une maniere claire & diſtincte, ce qu'on doit entendre par les limites d'une choſe: c'eſt la négation ou l'abſence de quelque choſe d'ultérieur, comme d'une perfection ou d'une extenſion ſoit exiſtante, ſoit poſſible, ſoit purement intelligible. Par-là-même il paroît décidé que nous ne ſaurions imaginer les bornes d'aucune choſe. En effet qui pourroit imaginer la négation, l'abſence, le rien? Ou, ſi vous croyez pouvoir nous en former une image, dites-moi, je vous prie, quelle en eſt la couleur, la figure, la grandeur? Mais, ſi vous convenez qu'il ne vous eſt pas poſſible de vous figurer la négation & conſéquemment les bornes d'une choſe quelconque, vous ſentez aſſez la raiſon qui empêche d'imaginer les bornes du monde. Comment les imaginerions-nous, ſi nous ne pouvons nous former aucune image de négation & de limite? Cela ne nous empêche pourtant pas de concevoir une négation & des limites quelconques.

Je crois donc avoir rempli ma tâche; & en vous

expoſant la raiſon qui fait que nous ne ſaurions imaginer les bornes du monde, je vous ai fait voir que cette raiſon ne nous empêche pas de les concevoir.

POLYMATHE.

Je vous avoue, Philalethe, que malgré votre préciſion & mon attention, votre prétendue démonſtration m'échappe encore. Je ne vois point du tout qu'il ſoit impoſſible d'imaginer des bornes à quoi que ce ſoit. Quoi! vous ne pouvez pas imaginer les bornes de cette boule que je tiens en main? Regardez-la ſeulement: rien n'eſt plus aiſé.

PHILALETHE.

Pas ſi aiſé qu'il vous paroît. Mais vous, qui croyez la choſe ſi facile, dites-moi, où imaginez-vous les bornes de cette boule? Au dehors, ou au dedans d'elle?

POLYMATHE.

Votre queſtion eſt ſinguliere. Y a-t-il là-deſſus le moindre doute. Les limites de cette boule ſont dans elle: je les imagine comme l'extrémité de ſa ſuperficie.

PHILALETHE.

C'eſt-à-dire que la ſuperficie extrême de cette boule conſtitue ſes bornes. Mais, ſi en pétriſſant cette boule, ſa derniere ſuperficie ſe trouvoit portée au centre, imagineriez-vous alors les bornes de cette boule près du centre?

POLYMATHE.

Parlez-vous ſérieuſement?

PHILALETHE.

Vous ſeriez obligé d'en convenir, ſi réellement cette boule a pour bornes ſa derniere ſuperficie.

POLYMATHE.

Vous voulez rire. Je dis que ſa derniere ſuperficie conſtitue ſes bornes, non pas par elle-même, mais parce qu'elle eſt l'extrémité de ſa ſuperficie.

PHILALETHE.

Je vous entends: vous diſtinguez la choſe bornée de ſes bornes: les bornes d'une choſe ne ſont pas la choſe même bornée, ou quelque choſe qui lui ſoit inhérent, (car partout où elle ſeroit, ſes bornes s'y trouveroient auſſi) mais ſon extrémité. Je vous demande à-préſent ce que vous appellez extrémité?

POLYMATHE.

Vos queſtions ſont admirables! J'appelle extrémité ce hors de quoi il n'y a plus rien qui appartienne à la choſe.

PHILALETHE.

Donc l'extrémité, ou le terme de cette boule, n'eſt rien autre choſe que la négation ou la non-exiſtence de quelque corps au-delà de ſa ſuperficie, qui lui appartienne. Or, dites-moi, je vous prie, imaginez-vous cette négation, cette non-exiſtence d'un corps ultérieur, ce rien au-delà de la ſuperficie?

POLYMATHE.

Je ne le puis.

PHILALETHE.

Vous voyez donc que vous ne pouvez imaginer les bornes de cette boule.

DÉDALE.

Je viens à votre ſecours, Polymathe. Que vous vous êtes mal défendu! Je ſoutiens, moi, que les bornes de cette boule ſont hors d'elle, puiſque hors d'elle j'imagine une extenſion ultérieure.

PHILALETHE.

Abus! L'extenſion que vous imaginez appartient à la boule.

DE'DALE.

C'eſt ce que je ne puis vous accorder.

PHILALETHE.

Et pourquoi, s'il vous plaît?

DE'DALE.

C'eſt que je vois très bien quelles ſont les bornes de cette boule.

PHILALETHE.

A ce compte, cette étendue ne conſtitue pas ſes bornes. Car, ſelon vous, elle n'appartient point à la boule dont les bornes ſont avant cette même étendue.

DE'DALE.

Il eſt vrai, je m'explique mal.

PHILALETHE.

Je vais vous tirer d'embarras: ſuivez-moi. J'imagine ce globe & l'extrémité de ſa ſuperficie. Outre cela, j'imagine une autre étendue, moins opaque que celle de la boule, & dont elle eſt environnée de toute part. Juſques-là je ne conçois point de bornes. Bientôt, je conçois, mais ſans l'imaginer, que nulle étendue n'appartient à cette boule, au-delà de cette étendue opaque que je vois; ou, je conçois la non-exiſtence de tout autre corps appartenant à la boule, après ce corps opaque; & c'eſt, ce qui s'appelle véritablement concevoir les bornes de cette boule. J'en réſume que cette extenſion tranſparente que j'imagine comme ſon atmoſphere, ne lui appartient pas. Il reſte inconteſtablement prouvé que nous ne pouvons imaginer les bornes d'aucune choſe. Pourquoi donc ſerions-nous ſurpris de ne pouvoir imaginer celles du monde? Au lieu

que, puiſqu'il nous eſt aiſé de concevoir les bornes d'une choſe quelconque, rien ne nous empêche auſſi de pouvoir concevoir celles du monde.

DE'DALE.

Vous pouvez en croire ce qu'il vous plaîra: vous pouvez regarder votre ſentiment comme une vérité inconteſtable; pour moi je le trouve plus obſcur que le ſyſtême des nombres de Platon. Ainſi, expliquez-vous plus clairement, ou n'attendez pas que j'adopte en aveugle une énigme que je ne comprends pas.

PHILALETHE.

Je crois ſans peine qu'il vous eſt difficile de comprendre du premier coup ce dont je n'ai pu me convaincre moi-même qu'à force de réflexion. Suivez donc mon exemple, méditez ſeul & dans le ſilence de ce cabinet, ce que je viens de vous dire, comme je l'ai fait autrefois, tandis que je m'entretiendrai avec notre ami Dédale. Mais, vous ſouriez, Dédale: c'eſt apparemment parce que j'ai dit qu'il m'avoit fallu du temps & de la réflexion pour parvenir à comprendre ce que votre extrême ſagacité vous fait pénétrer d'abord, ſans peine, & mieux que moi.

DE'DALE.

Je conviens que vos raiſons ne me ſemblent pas auſſi in-intelligibles qu'à Polymathe. Je ſerois pourtant charmé que vous vouluſſiez bien les expoſer encore avec un plus ample détail; & m'expliquer comme vous voulez que je conçoive aiſément les bornes du monde que je ne puis imaginer.

PHILALETHE.

Volontiers. Commencez d'abord par dépouiller votre eſprit de toute image corporelle. Enſuite accordez-moi que, s'il ne répugne pas que nous puiſſions concevoir un corps quelconque compoſé d'un

nombre limité de parties, au-delà duquel il n'y ait plus rien, il ne répugne pas non plus que nous puiſſions concevoir le monde borné.

DE'DALE.

Je vous l'accorde: en effet, qu'eſt-ce que concevoir le monde borné, ſinon concevoir un grand corps compoſé d'un nombre de parties déterminé, au-delà duquel il n'y a rien.

PHILALETHE.

Hé bien donc, concevez un corps quelconque limité.

DE'DALE.

J'en conçois un: c'eſt le globe compoſé de terre & d'eau.

PHILALETHE.

Croyez-vous que ce globe, pour exiſter tel qu'il eſt, ait beſoin d'un autre corps?

DE'DALE.

Non, aſſurément.

PHILALETHE.

Vous concevez donc que le globe terraquée peut exiſter indépendamment de tout autre corps; & vous le concevez ſans répugnance. A préſent ſuppoſez qu'il exiſte ſeul. Vous ne ſuppoſerez rien qui répugne, c'eſt-à-dire rien d'impoſſible.

DE'DALE.

D'accord.

PHILALETHE.

Mais, n'avez-vous pas, dans cette ſuppoſition, l'idée d'un corps borné, au-delà duquel nul autre corps n'exiſte?

DE'DALE.

Je l'avoue.

PHILALETHE.

Concevez donc ainſi le monde, & vous le concevrez borné.

DE'DALE.

Vous êtes trop ſubtil. Vos queſtions captieuſes m'ont fait illuſion.

PHILALETHE.

Point du tout. C'eſt la vérité qui triomphe. Je vais vous en faire convenir une ſeconde fois, & par la force d'un nouvel argument. Cette terre que nous foulons aux pieds, la croyez-vous limitée?

DE'DALE.

Pourrois-je la croire ſans bornes, moi qui meſure ſi ſouvent ſon circuit & ſon diametre, par degrés & par milles; & qui me ſers de ſon demi-diametre pour meſurer le ciel & les globes céleſtes?

PHILALETHE.

Fort bien. Suppoſez vous à-préſent au centre de la terre : ſuppoſez que tous ces corps qui, ſelon vous, ſont répandus à l'infini au-delà de ſa ſuperficie, ſoient tout-à-coup anéantis; & que cet anéantiſſement vous ſoit révélé. Concevriez-vous alors le monde infini?

DE'DALE.

Je ne ſais.

PHILALETHE.

Vous le ſavez. Surement vous concevriez le monde fini, puiſque la terre finie ſeroit tout le monde. En effet, cette terre que vous concevez clairement bornée à cette heure, cette terre dont vous meſurez le circuit & le diametre, & dont le demi diametre eſt pour-ainſi-dire la toiſe qui vous ſert à meſurer les cieux, vous paroîtroit-elle alors ſans bornes, quoiqu'elle n'eût reçu aucune ſorte d'accroiſſement? Vous auriez donc l'idée d'un corps

borné au-delà duquel il n'y auroit aucun autre corps. Qui empêche que vous ne conceviez à ce moment le monde, plus grand, mais fini, puiſque dans la ſuppoſition que nous venons de faire, vous en concevriez ſi aiſément les bornes?

DE'DALE.

C'eſt que je ne peux m'empêcher d'imaginer des eſpaces au-delà du monde, ce qui eſt une contradiction.

PHILALETHE.

Il faut pourtant vous en empêcher. Car ſi vous vous livriez à de parcils phantômes, ces eſpaces imaginaires ſe préſenteroient auſſi au-delà de la terre. Il ſeroit ridicule de dire, Quoique je conçoive le monde fini, & que je ſois ſûr qu'il l'eſt; quoique je connoiſſe ſon circuit, ſon diametre & ſes autres dimenſions; cependant je ne puis le concevoir fini ſans contradiction, parce que je ne ſaurois imaginer ſes bornes ſans imaginer au-delà un eſpace, un corps qui lui appartient. Cet exemple doit vous apprendre à diſtinguer la ſimple perception de toute image ou phantôme.

POLYMATHE.

J'ai ſuivi votre conſeil: je viens de peſer attentivement ce que vous m'avez dit des limites des choſes: & je vous avoue franchement que ce qui m'avoit paru d'abord ſi plein d'obſcurités impénétrables, s'offre à préſent à mon eſprit ſous le caractere de l'évidence. Vous avez raiſon: il ne nous eſt pas poſſible d'imaginer les bornes d'une choſe. Je vous accorde auſſi que tous les raiſonnemens de Deſcartes ſe réduiſent à prouver que nous ne pouvons imaginer nulle part les bornes du monde. Mais donnez-moi le moyen de les concevoir.

PHILALETHE.

C'eſt où nous en ſommes, Dédale & moi; mais je n'aime point à répéter ſi ſouvent une même choſe.

DE'DALE.

Eh bien, Philalethe, je crois avoir ſaiſi votre penſée: ſi vous n'avez pas la même répugnance à entendre répéter vos propres paroles, je ſatisferai à la queſtion de notre ami. Polymathe, conſiderez cette petite ligne tracée ſur le papier. Pouvez-vous en concevoir une qui ſoit compoſée de mille autres lignes de la même grandeur.

POLYMATHE.

Il me ſemble que je puis la concevoir, & non l'imaginer.

PHILALETHE.

La diſtinction eſt juſte.

DE'DALE.

Concevez-vous ce que c'eſt qu'étendue; ce que c'eſt que négation; négation d'étendue, ou de longueur?

POLYMATHE.

Je crois concevoir tout cela d'une maniere claire & diſtincte.

DE'DALE.

Concevez donc une ligne compoſée de mille petites lignes égales à celle-là; & concevez au-delà la négation de toute longueur quelconque. En ce cas, n'aurez-vous pas conçu une ligne bornée, au-delà de laquelle il n'exiſte aucune longueur. Vous pouvez de même concevoir un corps limité, au-delà duquel il n'y ait point d'autre étendue. Vous concevrez ainſi le monde. C'eſt à vous à-préſent de faire voir la contradiction de ces perceptions; ou, ſi vous les trouvez juſtes & raiſonnables, convenez que nous pouvons concevoir les bornes du monde.

Po-

POLYMATHE.

Tout cela me ſemble aſſez concluant. Mais j'en reviens toujours à ma premiere difficulté. Quand je conçois les bornes du monde, je ne puis empêcher mon imagination de percer au-delà dans je ne ſais quels eſpaces qui, dès que je les conſidere attentivement, me paroiſſent être des corps & dès-lors appartenir au monde ; & il faut ſurement qu'il ſe paſſe quelque choſe de ſemblable dans votre eſprit. Vous avez donc beau dire & beau faire : ſuppoſez tout ce qu'il vous plaira : cette néceſſité où ſont tous les hommes de ſe figurer au-delà du monde des eſpaces imaginaires doit au moins vous convaincre que nous avons l'idée d'un monde indéfini, & que cette idée n'eſt pas tout-à-fait chimérique.

DE'DALE.

Qu'en penſez-vous, Philalethe ? Cette raiſon eſt de quelque poids.

PHILALETHE.

Je penſe que vous êtes dans l'erreur ſi vous vous imaginez que cette eſpece de manie, commune à tous les hommes, de ſe figurer des eſpaces au-delà du monde prouve qu'ils ont une idée innée d'un monde indéfini, tandis que cette idée n'a pour principe que les préjugés de l'enfance : préjugés invétérés, dont il y en a deux ſurtout qui méritent d'être obſervés : le premier conſiſte en ce que nous croyons concevoir les bornes d'un objet, dès que nous imaginons la ſuperficie de quelque corps opaque & groſſier au-delà duquel il y en a un plus ſubtil & plus tranſparent : c'eſt ainſi que nous croyons imaginer les bornes de la terre. Delà vient que, lorſqu'il s'agit des limites du monde, nous imaginons comme une enveloppe épaiſſe que nous nommons ſon extrémité, ou ſa derniere ſuperficie ; & au-delà nous en imaginons une autre ſubtile & tranſparente à laquelle il nous plaît de donner le nom

d'eſpace ou de vuide immenſe. De cette erreur à laquelle nous ſommes accoutumés dès notre plus tendre enfance, provient l'obſtination où nous ſommes de prétendre qu'il y ait des eſpaces imaginaires hors du monde. Une autre erreur d'enfant qui nous fait admettre ces eſpaces, c'eſt que nous nous figurons le rien comme un eſpace vuide. N'eſt-il pas vrai que dans l'enfance, avant que nous ayons quelque teinture de Philoſophie, nous prenons bonnement l'air & toute autre matiere ſubtile pour le néant & le vuide; ainſi toutes les fois que nous penſons au vuide ou au néant, nous nous figurons un eſpace tout ſemblable à l'air? Cette erreur, autoriſée par un uſage conſtant a tellement pris racine dans l'eſprit humain, que des Philoſophes même d'ailleurs recommandables ne font aucune difficulté de ſoutenir qu'un eſpace vuide, étendu, figuré, long, large, profond, enfin un rien diviſible peut ſe trouver entre deux corps. D'où il eſt arrivé qu'en entendant dire qu'il n'y avoit rien au-delà du monde, on s'eſt imaginé ce rien comme un certain eſpace, comme un corps ſubtil d'une étendue indéfinie. Telle eſt la force d'une longue habitude! Et, pour me ſervir de l'expreſſion de Cicéron, il n'eſt donné qu'aux grandes ames de combattre ce qui ſemble viſible, de contredire un préjugé reçu, de ſoutenir un ſentiment hardi. De-là vient auſſi que, même de nos jours, de très ſavans hommes n'évitent l'illuſion que leur font ces eſpaces immenſes au-delà du monde, qu'à force de réprimer les ſaillies de leur imagination.

Mais j'ai quelque choſe de plus fort à vous dire. Vous prétendez que la néceſſité d'imaginer ces eſpaces au-delà du monde prouve que nous avons naturellement l'idée d'un monde indéfini. Eh pourquoi ne pas ſoutenir auſſi qu'il eſt impoſſible de concevoir un commencement au monde? Ou, ce qui eſt la même choſe, pourquoi ne pas prétendre que le monde eſt éternel dans notre idée? Cette derniere opinion

n'eſt pas moins fondée que l'autre. Répondez-moi donc, Polymathe; concevez-vous que le monde ait commencé?

POLYMATHE.

Très aiſément.

PHILALETHE.

En ce cas, qu'y avoit-il de plus que Dieu, avant qu'il eût fait le monde?

POLYMATHE.

Il n'y avoit rien du tout.

PHILALETHE.

A merveille! Entrez maintenant en vous-même: examinez-vous, & voyez ſi vous n'êtes pas porté à imaginer ſous la forme d'un certain vuide ſpacieux ce rien préexiſtant au monde; tout comme vous aimez à concevoir un eſpace au-delà du monde?

POLYMATHE.

J'avoue que quand je me livre à mon imagination, je me figure un eſpace immenſe exiſtant avant le monde; & ce que j'appelle le rien eſt véritablement un corps.

PHILALETHE.

Ainſi, mon cher, tant que vous vous en rapporterez à votre imagination, (& c'eſt-là notre premier penchant) le monde vous paroîtra éternel par la raiſon que vous ne pourrez jamais lui aſſigner un commencement, avant lequel vous ne ſuppoſiez quelque eſpace qui eſt le monde.

Vous voyez que le même argument que vous employez à prouver que le monde n'a point de bornes, me ſert à prouver qu'il n'a point de commencement, au moins dans notre imagination, ou dans notre façon de le concevoir, puiſqu'il vous plaît de confondre deux choſes ſi différentes. En effet, vous êtes accoutumé dès votre enfance à imaginer ce

rien préexiſtant au monde ſous la forme d'un certain eſpace immenſe, & cela vous arrive encore même à préſent : il m'en arrive autant à moi-même toutes les fois que je veux ſonger à ce rien au-delà du monde. C'eſt une vaine imagination qui provient d'une erreur invétérée. L'autre eſt auſſi fauſſe. Je ne puis imaginer qu'il n'y ait rien eu avant le monde, donc le monde a une durée indéfinie ; rien n'eſt moins concluant. Celui-ci ne l'eſt pas davantage : Je ne puis imaginer qu'il n'y ait rien au-delà du monde, donc le monde a une étendue indéfinie. Quoique nous ne puiſſions pas imaginer qu'il n'y ait rien eu avant la création Moſaïque, cependant nous le pouvons concevoir. De même, quoiqu'il ne nous ſoit pas poſſible d'imaginer qu'il n'y ait rien au-delà du monde, il nous eſt pourtant aiſé de le concevoir.

POLYMATHE.

Je conviens à cette heure qu'il ne répugne pas de concevoir le monde limité, pourvu que l'on diſtingue l'imagination du concept pur. Cela ne ſuffit pourtant pas pour dire le monde fini, il faut de plus en avoir une démonſtration. Tout ce que je puis encore aſſurer, c'eſt que le monde peut avoir des bornes ; mais qu'il en ait en effet, ou qu'il n'en ait pas, je l'ignore abſolument, & je me tiens dans la réſerve de Lucullus qui dit dans les Queſtions Académiques de Ciceron : Le ſage ſuſpend ſon jugement lorſqu'on lui propoſe des choſes qu'il ne connoît pas aſſez pour ſe décider ; & il n'admet jamais rien pour vrai qu'il ne lui ſemble tel qu'il ne puiſſe pas être faux.

PHILALETHE.

Votre prudence eſt louable ; & loin de la blâmer je trouve qu'elle eſt néceſſaire dans la recherche de la vérité. Oui, mon cher Polymathe, j'ai des démonſtrations toutes prêtes & auſſi évidentes qu'on puiſſe les deſirer ; mais je craindrois de vous fati-

guer en vous obligeant à un ſurcroît de contention. J'aime mieux vous laiſſer méditer à loiſir ce que je vous ai dit, & juger par vous-même combien il eſt clair & ſenſible.

DE'DALE.

Non, non, Philalethe; continuez, nous vous en prions: nous ſommes prêts à vous entendre: nous redoublerons d'attention.

PHILALETHE.

Puiſque vous le voulez, ſuivez-moi bien. D'abord, afin de me donner occaſion de vous faire mieux ſentir la force de mes démonſtrations, efforcez-vous de ſoutenir que le monde n'a point de bornes. Polymathe, c'eſt à vous que je m'adreſſe d'abord: répondez-moi, je vous prie: le monde a-t-il de l'étendue?

POLYMATHE.

Il eſt d'une étendue infinie.

PHILALETHE.

Il eſt donc compoſé de parties qui ſont les unes hors des autres: mais, dites-moi, ces parties ſont-elles finies ou infinies?

DE'DALE.

Qu'en arriveroit-il ſi je les diſois infinies?

POLYMATHE.

Si vous entendez parler de chacune en particulier, cela ne ſe peut: car alors nous aurions des parties égales au tout, pluſieurs infinis, & un infini plus grand qu'un autre infini, de ſorte que l'infini ſeroit ſuſceptible d'accroiſſement à l'infini. D'ailleurs, ſi chaque partie étoit infinie, elle rempliroit tout l'eſpace, & dès-lors le monde n'auroit point de parties les unes hors des autres. Ainſi, pour moi, je réponds nettement à la queſtion de Philalethe que chaque partie en particulier eſt finie, mais que

le tout eſt infini ; ou autrement chaque partie du monde eſt finie, mais le nombre des parties eſt infini.

PHILALETHE.

Je vous entends : je pourrois vous demander ſi vous pouvez ſans répugnance concevoir un nombre infini. Il me ſuffit pour le préſent de ſavoir ſi vous penſez qu'il y ait quelque proportion entre le tout & chacune de ſes parties.

POLYMATHE.

C'eſt ce que je n'oſerois affirmer, parce que dans l'opinion où je ſuis que chaque partie eſt finie & que le tout n'a point de bornes, je ne vois aucune proportion entre les parties & le tout.

PHILALETHE.

Comment ſe peut-il que des parties n'aient aucune proportion avec leur tout? Surement vous voulez parler de points & non de parties : car ce qui s'appelle partie tient ce nom de ſon rapport au tout, étant ce qui conſtitue non pas toute la grandeur du tout, mais une portion de cette grandeur, puiſqu'il s'agit ici de parties intégrales. Au lieu que ſi, comme vous le prétendez, les parties du monde n'ont aucune proportion avec lui, aucune en particulier n'eſt rien pour la grandeur du monde, & leur aſſemblage ne peut conſtituer la grandeur du tout.

POLYMATHE.

Quoi ! cela vous ſemble étrange? Et ne dit-on pas tous les jours que la terre n'eſt qu'un point par rapport au ciel?

PHILALETHE.

On le dit pour exprimer la différence qu'il y a entre la grandeur de la terre comparée à celle du ciel : ce qui n'empêche pas que ces corps n'aient leurs limites, & que les cieux, quelque étendus qu'ils ſoient, n'aient un nombre déterminé de par-

ties égales à l'étendue de la terre. Dans la ſuppoſition d'un monde illimité, chacune de ſes parties, quelque grande qu'il vous plaiſe de l'imaginer, non ſeulement n'offre rien de comparable à la grandeur de ſon tout, non ſeulement n'a aucune étendue ſenſible, mais même elle ne contribue en rien à la grandeur du tout, elle n'en conſtitue aucune portion, & il n'eſt pas poſſible de la concevoir comme partie du monde. Joignons enſemble pluſieurs millions de ces globes que le monde contient, multiplions la grandeur qui en réſultera, par un nombre ſi prodigieux que cette page ne le puiſſe contenir; nous fût-il permis de continuer la multiplication pendant des millions de ſiecles, la grandeur immenſe qu'elle donneroit, n'égaleroit pas celle du monde: elle n'en approcheroit pas. Que dis-je? Elle n'en conſtitueroit pas la moindre partie: elle n'auroit pas plus de proportion avec le monde que n'en a la centmille-millieme partie de la pince d'un Ciron. Toute l'étendue que je viens de ſuppoſer ne ſeroit qu'un point ſans proportion avec le tout, en un mot ſans grandeur. Voyez donc, vous qui voulez que le monde ſoit ſans bornes, comment vous pouvez lui ſuppoſer des parties. Mais, ſi cette diſtinction de points & de parties vous ſemble trop recherchée, je vous accorde que le monde a des parties. Je conviens même qu'un grain de pouſſiere, quoique imperceptible, eſt une partie de ce monde; que voulez-vous de plus, mon cher Dédale?

DE'DALE.

Pourquoi ce grain de ſable ne ſeroit-il pas une partie du monde. Il faut ou qu'il ſoit une partie du monde, ou que le monde n'ait point du tout de parties.

PHILALETHE.

Il eſt vrai; cependant ce grain de ſable pourroit être anéanti ſans que le monde le fût. Suppoſez cet anéantiſſement. Dans cette ſuppoſition le monde di-

minué d'autant, resteroit-il aussi infini qu'il l'est actuellement, selon vous ?

DE'DALE.

Non, assurément. On pourroit y ajouter ce qu'on en auroit ôté.

PHILALETHE.

Il seroit donc fini. Dites-moi à présent : ce grain de poussiere ajouté à un corps fini en feroit-il un corps infini ?

DE'DALE.

Belle question ! me croyez-vous en délire ? Un corps fini n'a qu'un nombre déterminé de parties, tel qu'est ce grain de poussiere. En ajoutant l'unité à un nombre fini, je ne le rends pas pour cela infini. Jamais deux finis ne feront un infini.

PHILALETHE.

Donc si, comme vous en convenez, le monde est fini sans ce petit grain de poussiere, il doit encore être infini lorsque ce même grain lui est réuni : car c'est un corps fini ajouté à un corps fini, & leur réunion ne peut pas faire un corps infini, comme vous venez de le dire vous-même.

DE'DALE.

Je crois pressentir où vous en voulez venir, mais je ne puis me refuser à ce raisonnement.

PHILALETHE.

Or, dans la supposition du grain de sable réuni au monde, le monde seroit tout aussi grand qu'il l'est à présent ; cependant il seroit fini, il l'est donc actuellement ; & ma démonstration est complette.

DE'DALE.

Je cherche une défaite.

PHILALETHE.

Cherchez plutôt la vérité. Je vais tâcher de vous la montrer encore dans un plus grand jour. Vous croyez ſans-doute, Polymathe, que le monde eſt diviſible?

POLYMATHE.

Je le crois: car il a des parties les unes hors des autres.

PHILALETHE.

Eh bien, concevez-le diviſé en deux parties.

POLYMATHE.

Je doute que cela ſe puiſſe.

PHILALETHE.

Rien de plus aiſé. Suivez la diviſion de Moïſe, & partagez, en eſprit, le monde en ciel & en terre, comprenant ſous le nom de ciel toute l'étendue qui eſt hors de la terre. Que les deux parties ſoient égales ou non, peu importe; ce que je vous demande, c'eſt que vous me diſiez ſi elles ſont finies ou infinies.

POLYMATHE.

Si je dis qu'elles ſont finies je vous donne beau jeu contre moi: vous m'accuſerez de faire un infini de deux finis. Si je les dis infinies, je dirai une fauſſeté manifeſte: car je ſais que la terre eſt finie. De plus ſi les parties du monde étoient infinies, elles ſeroient égales à leur tout. Voici donc ma réponſe, préciſe. Les deux parties ſuppoſées ne peuvent être toutes deux finies, ni toutes deux infinies. Oui, Philalethe, je penſe que des deux l'une eſt finie & l'autre infinie.

PHILALETHE.

Ainſi vous décidez que l'étendue infinie eſt telle que hors d'elle il peut y avoir une autre étendue; & qu'au moins une des deux parties du monde eſt égale à ſon tout.

POLYMATHE.

Je ne ſais ... Dédale, aidez-moi à ſortir de ce pas.

DE'DALE.

A vous dire vrai, j'ai plus beſoin de ſecours moi-même que je ne ſuis en état d'en donner aux autres; mais, Philalethe, avez-vous pluſieurs démonſtrations de cette force?

PHILALETHE.

En voici une autre également preſſante. Regardez ce cube. Combien croyez-vous que le monde entier contienne de cubes de matiere ſemblables à celui-là?

DE'DALE.

Je l'ignore.

PHILALETHE.

Et moi je ne le ſais pas mieux que vous. Je crois cependant que le nombre des cubes de cette grandeur qui compoſent le monde eſt fini.

DE'DALE.

Je penſe le contraire: je crois ce nombre infini.

PHILALETHE.

Vous agiſſez conſéquemment: cela eſt conforme à vos principes. Mais diviſez en cent parties chacun de ces cubes; de combien le nombre de ces parties excédera-t-il celui des cubes?

DE'DALE.

Il eſt évident que le nombre de ces centiemes de cube ſera cent fois plus grand que celui des cubes.

PHILALETHE.

Fort bien. Mais vous venez de dire que le nombre des cubes étoit infini, & maintenant vous faites le nombre de leurs parties cent fois plus grand que cet infini. Nous ne diviſons ce cube qu'en cent parties, mais il peut être diviſé à l'infini; d'où il

ſuivra qu'un nombre infini peut être multiplié à l'infini.

DE'DALE.

Polymathe, avez-vous quelque choſe à répliquer?

POLYMATHE.

Moi? Pas le mot.

DE'DALE.

Qu'attendons-nous donc pour nous rendre à la vérité?

POLYMATHE.

Tout doucement, s'il vous plaît. Je ne me rends pas ſi aiſément. Ce n'eſt pas ma coutume de céder à quelques ſubtilités captieuſes.

PHILALETHE.

Vous avez raiſon, mais prenez garde que votre fermeté ne dégénere en opiniâtreté. Il n'y a jamais de honte à ſe rendre à la vérité connue. J'aurois beaucoup d'autres démonſtrations à vous donner qui ne me ſemblent pas moins évidentes; je vous en ferois part volontiers, ſi je ne voyois que mes peines ſont inutiles. Votre exemple me fait voir que les raiſons les plus convaincantes n'ont point de force ſur des eſprits une fois imbus de mauvais principes. Ils prennent pour des ſophiſmes, & pour des ſubtilités captieuſes, les démonſtrations les plus claires.

POLYMATHE.

De grace, Philalethe, ſi la vérité vous eſt chere, ſi vous nous aimez, achevez ce que vous avez ſi bien commencé. Peut-être nous nous rendrons au nombre de vos raiſonnemens, ſi leur force ne peut rien ſur nous. Peut-être une démonſtration moins ſolide que les premieres, mais plus à notre portée, fera plus d'impreſſion ſur nous.

PHILALETHE.

Je ſuis très porté à faire ce que vous exigez de moi pourvu que vous me promettiez d'avoir plus d'égard à la vérité qu'à l'autorité d'aucun philoſophe. Dites-moi, Polymathe, le monde a-t-il les trois dimenſions?

POLYMATHE.

Pourquoi ne les auroit-il pas? Il eſt étendu.

PHILALETHE.

Mais la longueur, la largeur & la profondeur du monde ſont-elles finies ou infinies?

POLYMATHE.

Je penſe que chacune des dimenſions du monde eſt infinie.

PHILALETHE.

Ainſi le monde eſt d'une longueur infinie. Mais peut-on appeller infinie une étendue au-delà ou hors de laquelle il y en a une autre qui lui manque?

POLYMATHE.

Non, ſans-doute: auſſi je dis que la terre eſt finie, parce que je connois hors d'elle une étendue qu'elle n'a pas.

PHILALETHE.

Par la même raiſon, la longueur du monde n'eſt pas infinie, car il manque à cette longueur toute l'étendue qui va en largeur, & encore toute celle qui va en profondeur.

POLYMATHE.

Mais de bonne-foi, me croyez-vous aſſez ſimple pour me rendre à de pareils ſophiſmes.

PHILALETHE.

Vous allez voir ſi mon raiſonnement eſt un ſophiſme. Concevez une ligne droite tirée par toute

la longueur du monde : ligne qui n'aura point d'extrêmités étant infinie. Or, ſi la largeur & la profondeur du monde ſont également infinies, il y a des deux côtés de cette ligne d'autres lignes droites infinies qui lui ſont paralleles ; il y en a encore d'autres ſemblables au deſſus & au deſſous, toutes infinies & toutes paralleles à la ligne de longueur. A préſent joignons enſemble toutes ces lignes ; ou concevons-les jointes enſemble. Penſez-vous que la ligne formée de toutes ces lignes n'eſt pas plus grande que chacune des lignes compoſantes ?

DE'DALE.

Au contraire, je la crois infiniment plus grande.

PHILALETHE.

Mais la premiere longueur infiniment moins grande qu'une autre, combien ſera-t-elle éloignée d'une longueur infinie ?

DE'DALE.

Il y a ici un abus. Vous ſuppoſez une ligne formée de toutes les autres, jointes l'une à l'autre ſelon leur longueur. J'avoue que dans ce cas la premiere longueur ſeroit infiniment éloignée de la longueur totale ; mais la ſuppoſition répugne.

PHILALETHE.

Si l'aſſemblage de ces lignes eſt impoſſible en ſoi, au moins nous pouvons le faire en idée. Comme je peux concevoir la longueur d'une ligne en particulier, rien ne m'empêche de concevoir la longueur de toutes les lignes jointes les unes aux autres ; & il eſt évident que cette derniere longueur eſt plus grande que la premiere. Et, ſi ces mêmes lignes ſont toutes infinies en longueur & en nombre, il eſt encore évident que leur longueur réunie eſt infiniment plus grande que celle d'une ligne ſeule : d'où il réſulte que la ligne en queſtion, c'eſt-à-dire la

longueur du monde eſt infiniment éloignée d'une longueur infinie. Voilà ce que j'avois à démontrer.

Cependant je veux faire durer notre diſpute. Vous niez que ces lignes puiſſent être ajoutées l'une à l'autre. Et pourquoi ne le peuvent-elles pas? Quel empêchement y voyez-vous? L'obſtacle eſt-il dans la ligne ſuppoſée, ou hors de cette ligne?

DE'DALE.

Il ne ſauroit être hors de la ligne, au-delà de laquelle il n'y a rien. C'eſt la ligne elle-même qui forme l'obſtacle en ce qu'elle eſt infinie.

PHILALETHE.

En ce qu'elle eſt infinie? Voici le ſens de ces paroles ou elles n'en ont aucun. L'infinité de cette ligne conſiſte en ce qu'elle a toute la longueur poſſible ou concevable, ou ce qui revient au même, en ce qu'il n'eſt point de longueur poſſible ou concevable qui manque à cette ligne. C'eſt juſtement ce qu'on ne peut pas dire de la premiere ligne ſuppoſée, puiſque nous avons conçu une infinité d'autres lignes qui ont une longueur propre qui manque à la premiere. Donc celle-ci n'a pas toute la longueur poſſible: donc elle n'eſt pas infinie.

DE'DALE.

Un moment: voici la ſolution. Elle a toute la longueur concevable en eſpece, & non pas en nombre. Je m'explique. Toutes les lignes particulieres ont la longueur de deux pieds, de trois pieds, & ainſi juſqu'à l'infini: la ligne donnée a auſſi toute longueur, mais elle l'a en eſpece & non pas en nombre.

PHILALETHE.

Cette diſtinction eſt contre vous. S'il y avoit un autre monde que le nôtre & ſemblable au nôtre, le nôtre ſeroit-il infini?

DE'DALE.

Où en voulez-vous venir? Il eſt évident que notre monde ne ſeroit pas infini, s'il y en avoit un autre dont il n'auroit pas l'étendue. Il n'auroit pas toute l'étendue concevable.

PHILALETHE.

Prenez garde, vous ne raiſonnez pas conſéquemment. Selon votre diſtinction, il auroit toute l'étendue concevable en eſpece, quoiqu'il n'eût pas toute l'étendue concevable en nombre. Car cet autre monde n'auroit aucune étendue de deux pieds, de trois pieds, & ainſi de ſuite juſqu'à l'infini, que le nôtre n'eût auſſi, quoique non en nombre mais ſeulement en eſpece: jugez de-là de la ſolidité de votre réponſe.

DE'DALE.

J'avoue que je me trompe.

PHILALETHE.

En faut-il davantage pour vous convaincre que la ligne droite tirée par toute la longueur du monde ne ſeroit pas infinie? Voici d'autres preuves de cette vérité. Dites moi de grace ſi cette ligne droite étoit infinie, que ſeroit une ligne courbe tirée par la même longueur?

POLYMATHE.

Qui le ſait? Pour moi je ne doute pas qu'elle ne ſurpaſſât l'autre.

PHILALETHE.

Comme nous concevons une ligne droite tirée par toute la longueur du monde, nous pouvons auſſi concevoir une ligne courbe, en ſpirale par exemple, ou en zig-zag, qui côtoyeroit la premiere; & vous convenez que celle-ci ſeroit plus longue que la ligne droite. Vous concevez donc quelque choſe de plus grand que l'infini?

POLYMATHE.

Je ne ſais. Comme je ſuis moi-même borné, mon eſprit ne ſauroit atteindre ce qui eſt ſans bornes.

PHILALETHE.

Vous ſavez du moins que s'il eſt une ligne plus longue que la ligne ſuppoſée, celle-ci n'a pas toute la longueur poſſible & concevable, & que par conſéquent elle n'a pas une longueur infinie.

POLYMATHE.

Vous me forcez d'en convenir.

PHILALETHE.

J'en ſuis charmé. Il n'eſt point d'aveu plus flatteur que celui que la vérité arrache. Cependant je ne quitterai cette ligne droite ſuppoſée traverſer le monde dans toute ſa longueur que quand je vous aurai fait toucher au doigt, pour-ainſi-dire, combien il s'en faut que cette ligne ſoit infinie.

Suppoſez avec moi que Dieu ait changé en un fil très délié toute l'étendue du monde, que ce fil eſt roulé juſqu'à l'infini, en un peloton, vers le centre de la terre, de ſorte que le monde entier ne ſoit autre choſe que ce peloton de fil fin, & qu'ainſi ce même peloton ſoit d'une grandeur égale à celle de tout le monde, c'eſt-à-dire d'une grandeur infinie, je demande maintenant ſi la ligne droite tirée par le milieu du peloton & qui en ſeroit l'axe ou le diametre, ſeroit infinie?

POLYMATHE.

Pourquoi non, puiſque tout le peloton eſt infini.

PHILALETHE.

Mais le fil roulé en peloton ne ſeroit-il pas de beaucoup plus grand que la ligne droite tirée par le milieu du peloton?

POLYMATHE.

Sans-doute.

PHI-

PHILALETHE.

Donc cette ligne droite ne feroit pas infinie, puisque le fil roulé feroit plus long qu'elle.

POLYMATHE.

Que prouve ce raisonnement?

PHILALETHE.

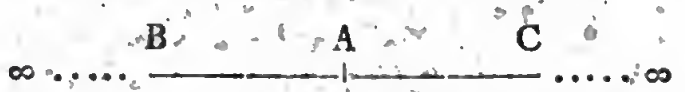
Il prouve que la ligne droite que nous avons supposé traverser le monde dans sa longueur n'est point infinie, puisqu'elle n'est qu'égale en longueur à celle qui traverse le peloton, laquelle est moindre que le fil entier, & conséquemment n'est point infinie.

DE'DALE.

Croyez-vous donc qu'il implique de concevoir une ligne infinie?

PHILALETHE.

Surement, je le crois; & pour m'en dissuader, il faudroit que je vous visse, l'un & l'autre, me nier avec fondement cette dernière démonstration par laquelle je finirai cette dispute déja trop longue. Polymathe, Dédale, vous voyez cette ligne



Et bien, supposons-la infinie en feignant ses deux bouts B & C prolongés à l'infini. Divisons la ensuite au point A. Ses deux parties sont égales: elles commencent toutes deux au point A, & s'étendent à l'infini. A présent, dites-moi, je vous prie, mon cher Dédale; ces deux parties sont-elles finies? sont-elles infinies?

DE'DALE.

Elles sont finies.

PHILALETHE.

En ce cas deux finis font un infini: ce qu'on ne peut admettre.

DE'DALE.

Je me trompe: elles ſont infinies.

PHILALETHE.

Alors chacune de ces parties priſe en particulier eſt égale au tout: car l'infini égale l'infini.

Autre inconvénient: chacune de ces parties commence au point A. Elle eſt donc bornée, finie, au moins de ce côté.

POLYMATHE.

A la bonne heure: les deux parties ſont bornées d'un côté, au point A; mais elles ſont illimitées de l'autre côté, vers les points B & C où elles ſe prolongent à l'infini.

PHILALETHE.

Réponſe merveilleuſe! Rien n'eſt plus ſubtil! Ce que je vous demande, c'eſt ſi le nombre des parties de chacun des côtés A B & A C eſt un nombre infini.

POLYMATHE.

Je le penſe.

PHILALETHE.

Quoi! ce nombre auquel on peut en ajouter un autre égal; ce nombre dont le double eſt non ſeulement concevable, mais réellement exiſtant dans la Nature, ce nombre, dis-je, ſeroit infini? Si cela eſt, le nombre infini n'a plus toutes les unités. Outre celles qu'il contient, on en peut concevoir tout autant qu'il n'a pas, & qui peuvent lui être ajoutées. Si cela n'implique pas, qu'eſt-ce qui implique?

POLYMATHE.

Et ſi je diſois que les deux lignes A B & A C n'ont qu'un nombre fini de parties, que s'enſuivroit-il?

PHILALETHE.

Il s'enſuivroit que la ligne totale B A C ſeroit finie, parce que deux nombres finis joints enſemble ne font qu'un nombre fini. Voilà ma démonſtration.

Mon deſſein étoit de m'étendre davantage ſur ce ſujet: car il n'y a rien de plus fécond qu'une vérité que l'on a bien méditée. J'aurois pu entrer dans pluſieurs conſidérations d'une grande importance dans la controverſe préſente touchant les bornes du monde; mais Dédale s'écria tout-à-coup: C'eſt trop réſiſter à la vérité. Il faut qu'un eſprit bien fait ſe rende à la force des démonſtrations, comme il eſt néceſſaire que la balance penche du côté du poids.

Quant à moi, ajouta Polymathe, je me rends volontiers à votre ſentiment, ô Philalethe; je ne vois rien qui puiſſe m'en empêcher. Je n'ai jamais ſoutenu opiniatrément l'opinion de Deſcartes ſur l'infinité du monde, ni en public ni en particulier. Je n'ai jamais compoſé de livre, & n'ai jamais eu la moindre part à tout ce qui a été dit & écrit ſur cette matiere, de ſorte que l'on ne peut pas dire avec raiſon que j'aie intérêt à ſoutenir juſqu'à la fin un ſentiment dont je me ſois déclaré le défenſeur. Tant mieux! repris-je, je ſuis d'autant plus flatté de la victoire que la vérité remporte aujourd'hui ſur vous. Elle me confirme de nouveau dans mon ſentiment. J'avois beau le croire juſte, ſolide, évident; j'avois toujours lieu de m'en défier en conſidérant combien il y avoit de témérité à un homme auſſi borné que moi, à contredire un génie tel que Deſcartes. Vous diſſipez mes craintes. Cependant tel eſt mon amour pour le vrai, que, quoique mes démonſtrations me paroiſſent évidentes, ainſi

qu'elles le paroîtront, je penſe, à tous ceux qui voudront les examiner à loiſir & les peſer mûrement, je ſuis prêt à les croire défectueuſes dès que l'on m'en fera voir le défaut. Je vous en fais la promeſſe ſolemnelle à vous, mes Amis, & à tous ceux qui aiment la vérité. Il eſt difficile de renoncer à un ſentiment que l'on a adopté avec connoiſſance, dans lequel on s'eſt confirmé par de profondes & conſtantes méditations, dont on s'eſt déclaré le défenſeur, en un mot que l'on peut regarder comme à ſoi par les ſolides raiſons dont on l'a appuyé. N'importe : tout cela n'eſt rien lorsqu'il s'agit de ſe rendre à la vérité connue. Je l'ai toujours chérie & la chérirai toute ma vie. Je cede avec plaiſir à la douce impreſſion qu'elle fait ſur moi. Ce n'eſt point une légéreté, dit le Précepteur de Neron, de renoncer à l'erreur que l'on reconnoît & que l'on desapprouve : faiſons alors cet aveu ingénu : Je penſois autrement & je me ſuis trompé. Mais c'eſt la marque d'un orgueil & d'une obſtination inſoutenables de dire : Ce que j'ai une fois avancé, je le ſoutiens & le ſoutiendrai toujours quel qu'il ſoit.

Mais voilà de la philoſophie de reſte : car, comme dit Cicéron, il y a des gens qui s'ennuient d'entendre tant philoſopher.

DISSERTATION

SUR

LA FIGURE

DU

MONDE.

§. I.

On veut que je décrive la figure du monde. Ce n'eſt pas une entrepriſe auſſi difficile qu'on ſe l'imagine. Il ne faut pas un grand effort de génie pour cela. Un peu d'attention ſuffira.

§. II.

Commençons par conſidérer attentivement la figure des corps. J'y diſtingue trois choſes que l'on a confondues juſques-ici, ſavoir les dernieres parties, l'extrémité de ces parties, & leur ſituation les unes auprès des autres, & auprès des parties intérieures. Les dernieres parties d'un corps appartiennent à la ſubſtance du corps & ſont quelque choſe de réel, de phyſique: l'extrémité des parties n'eſt que la négation d'une étendue ultérieure qui appartienne au corps: l'arrangement de ces dernieres parties entre elles & relativement aux parties intérieures, eſt ce qu'on appelle la figure du corps.

§. III.

Si la figure & l'extrémité ou les bornes du corps peuvent ſe diſtinguer, elles ſont pourtant inſéparables: elles ſont pour-ainſi-dire attachées l'une à

l'autre. Si un corps reçoit de nouveaux accroiſſemens, une addition de nouvelles parties, il change de bornes & de figure. Ainſi tout corps figuré eſt limité. C'eſt pourquoi on ne peut attribuer aucune figure à un corps infini.

§. IV.

Il ne faut pas croire pourtant qu'un corps infini ſeroit plus imparfait qu'un corps fini parce que celui-ci auroit une figure & que l'autre n'en auroit pas. Car l'infini, quoique non figuré, auroit, comme le fini, des parties dans un certain ordre entre elles, les unes auprès des autres & auprès des parties intérieures: ſeulement ces parties n'auroient point d'extrémité; mais cette extrémité n'eſt rien de réel, c'eſt la ſimple négation d'une étendue ultérieure appartenant au corps dont il s'agit. Je puis aiſément concevoir dans une portion d'un corps infini certaines parties tellement arrangées entre elles & relativement à des parties qu'elles enveloppent; mais cet arrangement ne conſtitue pas la figure du corps total. Ce n'eſt pas qu'il manque quelque choſe à ces parties, c'eſt ſeulement qu'elles ne ſont pas les dernieres parties du corps, & qu'il y en a d'autres au-delà d'elles, qui appartiennent au corps. Si on ſuppoſe ces parties ultérieures détachées du corps, en ce cas la ſituation ou arrangement des autres conſtituera ſa figure, non pas qu'elles aient rien acquis de nouveau, mais parce qu'elles ſeront alors ſes dernieres parties.

§. V.

Ces principes ainſi poſés, il s'agit de montrer premiérement que le monde a une figure, ſecondement quelle eſt la figure du monde. Quant au premier point, il eſt tout décidé par ce qui a été reconnu dans le dialogue précédent, ſavoir que le monde a des bornes. Puiſqu'il a des bornes, il a des parties

extrêmes, ces parties extrêmes ont un certain arrangement entre elles & relativement aux parties intérieures, & cet arrangement conſtitue la figure du monde, comme nous venons de le dire au ſecond paragraphe.

§. VI.

MAIS, direz-vous, ſi l'on ne peut pas concevoir les bornes du monde, comment concevra-t-on ſa figure qui y eſt comme attachée. Il ne s'agit pas de répéter cette diſtinction triviale, que nous pouvons concevoir les bornes du monde, quoique nous ne puiſſions les imaginer. Car je nie que les bornes du monde donnent priſe à l'imagination : on n'imagine point ce qui n'eſt qu'une négation. Mais ne peut-on imaginer la figure d'aucun corps? La figure n'eſt pas une ſimple négation. Que pourrons-nous imaginer ſi nous n'imaginons pas les figures des corps? Les figures ne ſont-elles pas l'objet propre de l'imagination?

§. VII.

OUI, nous pouvons imaginer la figure du monde, pourvu que nous ne veuillons y peindre que ce qui y eſt en effet, ſavoir un certain ordre ou arrangement de parties entre elles & relativement aux parties intérieures. Mais ſi nous prétendons imaginer de plus leur extrémité qui n'eſt qu'une pure négation, nous n'y parviendrons jamais. Il nous ſemble que nous imaginons cette extrémité dans les corps, tandis que nous les voyons environnés d'autres corps: nous nous trompons. Nous n'imaginons que certaines parties de ces corps, l'arrangement de ces parties entre elles, & l'air qui les environne. Or cet air n'appartient point au corps, & nous nions qu'il lui appartienne. Cette négation, ou plutôt le concept de cette négation eſt le concept ou l'ap-

perception de l'extrémité de ces parties. Sans cette négation, elles ne seroient pas les dernieres parties d'un tel corps dans notre entendement. Ce qui nous induit en erreur, c'est que nous ne distinguons pas assez cette négation qui appartient à l'entendement pur, de l'imagination des parties extrêmes & de leur arrangement: d'où il arrive que nous croyons imaginer ce que nous ne faisons que concevoir; & nous ne remarquons point notre erreur tandis que les corps restent environnés d'autres corps. Elle commence à être sensible lorsqu'il s'agit des bornes du monde, parce qu'alors il n'est plus permis d'imaginer un espace réel au-delà du monde, & de nier que cet espace lui appartienne. Il faut réprimer l'imagination, & se contenter de la simple négation d'une étendue ultérieure. Nous nous appercevons enfin que nous avons confondu deux opérations de notre ame qui n'étoient qu'étroitement liées; lorsqu'il ne nous est plus permis de joindre le concept pur de l'extrémité du corps, avec l'imagination de l'espace qui est au-delà.

§. VIII.

ACCORDONS pourtant quelque chose à l'imagination. Si vous vous contentez de vouloir imaginer simplement, non l'extrémité du monde, mais l'arrangement de ses dernieres parties entre elles, rien de plus facile. Imaginez un grand espace autour du corps que nous appellons monde. J'avoue que, les parties qui sont actuellement les dernieres, ne le seront plus dans ce monde imaginaire. Mais, comme il s'agit moins d'imaginer l'extrémité des parties que l'arrangement de celles qui sont à-présent les dernieres du monde, je ne propose l'hypothese que pour vous faire imaginer plus aisément le monde comme un globe suspendu dans l'espace supposé. Imaginez donc ce globe, & après l'avoir bien contemplé, faites disparoître cet espa-

ce ultérieur que nous n'avions fait que ſuppoſer. Il eſt vrai que, quand il aura diſparu aux yeux de votre imagination, vous ne pourrez plus imaginer la figure du monde; vous ſerez pourtant ſûr d'avoir contemplé la figure du monde, non du monde imaginaire, mais du monde actuel.

§. IX.

QUAND nous continuerions à imaginer ces eſpaces au-delà du monde, il n'y auroit point de mépriſe à craindre, pourvu que nous euſſions ſoin de nous reſſouvenir que ces eſpaces ne ſont pas réellement exiſtans, qu'ils ne ſont que des êtres de raiſon, des fruits de l'imagination; de ſorte que comme l'imagination les a produits, l'entendement pur puiſſe les anéantir. Il n'y a point de contradiction à feindre de tels eſpaces au-delà du monde, puiſqu'on ne leur en donneroit pas la réalité. Il n'y auroit de contradiction que ſi on ſuppoſoit ces eſpaces réellement exiſtans hors du monde. Mais il ne répugne pas d'imaginer des eſpaces que nous ſavons n'exiſter que dans notre imagination; à moins de prétendre que nous ne puiſſions imaginer aucuns corps ou eſpaces s'ils n'exiſtent réellement: ce qui eſt évidemment faux, puiſque dans la ſuppoſition de l'anéantiſſement total de tous les corps, notre eſprit pourroit encore imaginer des corps & des eſpaces, le monde même & ſavoir en même tems qu'il ne ſeroit qu'imaginaire ſans exiſtence réelle. Mais ſi quelqu'un craignoit de donner de la réalité à ces eſpaces dont notre imagination enveloppe le monde, il pourra après avoir bien conſidéré la figure du monde pour laquelle ils ont été ſuppoſés, détruire ce phantôme & ne rien imaginer.

§. X.

Le monde a donc une figure concevable & en quelque ſorte imaginable. Voyons à-préſent quelle eſt cette figure.

Une ancienne opinion veut que le monde ſoit rond. Mais ce ſentiment nous a été transmis ſans preuves : nous verrons néanmoins ce qui peut le rendre probable. L'erreur du peuple ſur ce point vient des ſens: il croit voir le ciel rond comme une voute, bleu le jour, & la nuit d'un noir ſemé d'étoiles qu'il croit attachées au lambris céleſte. Ceux qui d'après Hipparque donnent huit ſpheres au monde, à quoi Ptolomée en a ajouté trois, doivent faire la concavité du monde ſphérique. Quant à ſa convexité, s'ils lui donnent une pareille figure, c'eſt ſans néceſſité, & ſeulement parce qu'ils le veulent ainſi. Ceux qui ſuppoſent le monde d'une étendue indéfinie, & compoſé d'autant de tourbillons qu'il y a d'étoiles fixes ne s'inquietent guere de ſa figure. Nous traitons donc une matiere toute nouvelle, & ſur laquelle nous ne pouvons tirer aucune lumiere des anciens.

§. XI.

L'Espace & la matiere ſe reſſemblent tellement, qu'à moins d'admettre un rien long, large, profond, grand, petit, figuré, diviſible, il faut convenir que cet axiome des Peripatéticiens eſt très vrai, ſavoir que la Nature a horreur du vuide. S'il n'y a point de vuide dans le monde ni hors du monde, il n'eſt pas poſſible que ſa figure ſoit inégale comme celle de notre terre, qu'il y ait ici des montagnes & à côté des vallées, là des plaines, plus loin des gouffres & des abîmes, des mers, des écueils, des promontoirs, puiſqu'il n'y a rien hors du monde qui rempliſſe ces cavernes, ces abymes

& ces gouffres. Ce qui les rempliroit ne pourroit être qu'un corps qui appartiendroit au monde, & qui rempliſſant parfaitement toutes les profondeurs entre les inégalités rendroit la ſuperficie du monde unie & polie.

§. XII.

C'EST pourquoi je n'héſite pas à prononcer que telle eſt la figure du monde que d'un point de ſa ſuperficie à l'autre on puiſſe tirer une ligne parfaitement droite, de ſorte que cette ligne raſeroit cette ſuperficie, ou entreroit dans le monde; ſans qu'aucune partie fût hors du monde. Autrement il y auroit quelque eſpace, quelque corps au-delà du monde, que cette ligne, ou une partie de cette ligne traverſeroit.

§. XIII.

ON pourroit objecter: Comme la terre dont nous habitons la ſuperficie eſt une ſubſtance qui n'a pas beſoin d'une autre ſubſtance pour exiſter, on peut ſuppoſer que tous les corps, la terre ſeule exceptée, ſoient anéantis; dans cette ſuppoſition la terre ſeroit tout le monde, & ce monde ſeroit d'une figure inégale, raboteuſe, telle en un mot que celle de la terre.

Il eſt vrai: la terre peut exiſter, quoique tous les autres corps ſoient anéantis; mais elle n'exiſteroit pas comme elle exiſte actuellement. Sa ſubſtance reſteroit; mais les vallées, les abymes, les profondeurs ne pourroient être ſans un eſpace vuide, ou ſans un corps qui les remplît. Ainſi la ſuppoſition de la terre ſeule exiſtante, emporte celle de l'abaiſſement de toutes ſes élévations pour rendre ſa ſuperficie égale & unie, à moins qu'on ne veuille laiſſer exiſter aſſez d'air autour du globe pour remplir ces cavités.

§. XIV.

VOILA' donc la figure du monde devenue unie & polie. Nous en avons applani les inégalités, & comblé les profondeurs. On s'attendra peut-être qu'après avoir poli & tourné pour ainſi-dire le monde à mon gré, je détermine ſi c'eſt un globe, un cylindre, un cube, un cône, &c. J'avoue que je n'ai rien de précis à dire ſur cet objet. Les Lecteurs équitables doivent être contens de ce que j'ai oſé affirmer dans une matiere ſi difficile, & peut-être leur paroitrai-je téméraire d'en avoir tant dit?

§. XV.

SI pourtant il eſt permis d'ajouter des conjectures à des démonſtrations, nous ne doutons pas que la ſphéricité du monde ne ſoit probable, quoique nous n'oſions l'aſſurer. Dieu étant un agent très ſage, on doit croire qu'il agit de la maniere la plus ſimple. C'eſt une marque d'ignorance & d'inhabileté dans un ouvrier d'employer pluſieurs inſtrumens à un ouvrage qui n'en demande qu'un. Il n'y auroit pas moins de maladreſſe à mettre dans une grande boëte ce qui peut tenir dans une petite. La ſageſſe ſouveraine ne fait rien de ſuperflu. C'eſt ce que nous montrent les loix de la Nature qui ſont très ſimples & en très petit nombre, quoiqu'elles produiſent de grands effets merveilleuſement variés. Si donc Dieu n'a beſoin que d'une moindre ſuperficie pour enſerrer tant de corps, il n'eſt pas à croire qu'il en ait employé une plus grande ſans néceſſité. Or la ſphere eſt de tous les ſolides celui qui a le moins de ſuperficie à raiſon de ſa grandeur & de ſon étendue. Nous n'affirmons pourtant rien touchant la ſphéricité du monde. Si cette raiſon paroît probable à quelqu'un, comme elle l'eſt aſſurément, il peut à la bonne heure regarder le monde comme une ſphere parfaite dont toutes les lignes droites ti-

rées du centre à la circonférence ſont parfaitement égales, ce qui s'accorde fort bien avec ce que nous avons établi touchant ſa ſuperficie polie. Mais où eſt le centre de cette ſphere? c'eſt ce qu'on ne déterminera jamais.

VOILA ce que nous avons médité ſur la figure du monde. Si quelqu'un trouve notre travail inutile, qu'il conſidere que s'il eſt peu important de connoître la figure du monde, il eſt bon de s'exercer dans des ſujets où l'erreur eſt ſans conſéquence, avant de s'élever à l'examen de ſujets plus graves.

Fin du Tome troiſieme.

TABLE

TABLE
ANALYTIQUE
DES
CHAPITRES
DU TOME TROISIEME.

PRÉFACE, *contenant un abrégé des principales opinions des Anciens sur l'origine du monde.* - - - page v

§. I. *De la Cosmogonie des Phéniciens.* - ibid.

§. II. *Des Chaldéens.* - - - viii

§. III. *De la Cosmogonie des Babyloniens.* ibid.

§. IV. *Cosmogonie des Egyptiens.* - x

§. V. *De la Théologie & Physiologie Orphiques.* - - - xii

§. VI *Du Traité de Phérécide sur l'origine des choses.* - - - xxii

§. VII. *Du Traité d'Ocellus de Lucanie sur l'Univers.* - - - ibid.

§. VIII. *Timée de Locres, de l'Ame du Monde & de la Nature.* - - xxv

§. IX. *Sentiment de Platon sur l'origine des choses.* - - - xxvi

§. X. *De la Monade & de la Tetrade de Pythagore.* - - - xxvii

§. XI. *Restes de la Cosmologie Etrurienne.* xxviii

§. XII. *De la vraie doctrine des Mages.* xxx

§. XIII. *Des ſix temps de la Création, ſuivant les Perſans modernes.* - - page XXXII

§. XIV. *Doctrine des Philoſophes Indiens anciens & modernes.* - - XXXIII

§. XV. *D'un Livre Chinois intitulé* De la Nature. - - - - XXXIV

§. XVI. *Des Philoſophes Japonois.* - ibid.

§. XVII. HISTOIRE DE LA CRE'ATION, SELON MOYSE.

1. *Si Moyſe a eu deſſein de donner une hiſtoire complette & ſuivie de la création du Monde entier, ou ſeulement un récit de cette révolution naturelle de la terre qui la mit dans l'état où la trouva le premier homme?* - - - XXXV

2. *Des temps qui ont précédé la révolution de de notre terre, d'où Moyſe date ſa chronologie* - - - - XXXIX

3. *Interprétation particuliere du premier verſet de la Geneſe.* - - - XL

4. *Des ſix jours de la Création Moſaïque.* XLVII

5. *Eſſai d'une Théorie de la Terre d'après le texte de Moyſe.* - - LIII

SIXIEME PARTIE.

DE L'ORIGINE DE LA NATURE, DE SON ANTIQUITE', DE SES BORNES ET DE SA DURE'E.

CHAPITRE I. *De la Production des choſes: objet de cette ſixieme Partie.* - - page 1

L'acte par lequel la Nature exiſte eſt éternel, infini, inépuiſable, permanent comme la cauſe qui le produit. C'eſt de ce principe inconteſtable que ſe déduiſent les notions les plus raiſonnables que l'on puiſſe ſe former de l'origine de la Nature, de ſon antiquité, de ſes bornes & de ſa durée.

CHAPITRE II. *Des difficultés que l'on peut faire ſur la création & ſur ſa poſſibilité.* page 2

L'intrinſeque de l'acte productif du monde eſt un myſtere que nous ne ſaurions percer. La contemplation de la Nature & de ce qui s'y paſſe ne peut nous le révéler, parce qu'il n'y a aucune vertu dans la Nature, qui reſſemble à la puiſſance créatrice. Voilà pourquoi le dogme de la création a ſes difficultés, ſes incompréhenſibilités: voilà auſſi pourquoi ces difficultés ne doivent point nous arrêter, quand même elles ſeroient inſolubles. Du reſte, on n'a point prouvé, & on ne ſauroit prouver que la puiſſance de faire des Etres ſoit une contradiction, au lieu que l'exiſtence de la cauſe eſt démontrée, & que celle de ſon effet comme tel eſt ſenſible.

CHAPITRE III. *Du nombre & de l'autorité de ceux qui ont prétendu que la matiere étoit éternelle & improduite.* - - - 4

On a beau compter parmi les éternaliſtes ou les défenſeurs d'une matiere éternelle & increée, les Phéniciens, les Chaldéens, les Babyloniens, les Egyptiens, les anciens Gaulois, tous ou preſque tous les Philoſophes Grecs, Heſiode, Anaximandre, Pherécyde, Ocellus de Lucanie, Timée de Locres, Platon, Xenophanes, Meliſſe, Moſchus, Leucippe, Democrite, Epicure, Ariſtote, *&c.* tous ces grands noms ne tirent point à conſéquence dans une queſtion qui n'eſt pas de nature à être décidée par le poids des autorités, mais par la force du raiſonnement. „ Les opinions les plus généralement répandues, & les mieux autoriſées ne ſont „ pas toujours les plus exactement vraies; les hommes les „ plus reſpectables & les plus habiles ont eu quelquefois „ des ſentimens qui, quoiqu'aſſez généralement reçus de „ leur temps, ſont aujourd'hui proſcrits & regardés comme peu conformes à la vérité: au contraire, ces mêmes „ ſavans ont quelquefois regardé pendant longtemps comme des rêveries, ou comme des erreurs, des vérités „ dont l'évidence a été depuis démontrée."

CHAPITRE IV. *Véritable ſens de cet axiome:* DE RIEN ON NE FAIT RIEN. - 6

Le néant ne peut rien produire: il n'a aucune propriété: il n'eſt ſuſceptible d'aucune forme, modification ou action. Du néant on ne peut rien faire de reel. Dieu ne peut pas travailler ſur rien: le rien ne ſauroit être le terme ni le ſujet de ſes opérations, n'ayant aucune aptitude, aucune capacité. Voilà tout ce que ſignifie cette ſentence célebre, *Ex nihilo nihil fit.* De rien on ne fait rien. Mais elle ne ſignifie pas que la vertu de donner l'exiſtence ſoit une faculté chimérique & contradictoire, comme l'ont penſé quelques modernes.

CHA-

CHAPITRE V. *Examen d'une expreſſion de la Vulgate qui dit que Dieu a fait de rien le ciel, la terre & tout ce qu'ils contiennent.* page 9

Il s'agit de la pieuſe exhortation de la mere des Machabées au plus jeune de ſes enfans.

CHAPITRE VI. *Des Philoſophes payens qui ont reconnu que la matiere du monde avoit été produite.* - - - - - 10

Sans prétendre oppoſer autorité à autorité, j'ai cru devoir parler des philoſophes payens qui ont admis la création proprement dite, c'eſt-à-dire qui ont regardé le monde, ſa matiere & ſa forme, comme l'effet de la cauſe unique qui eſt Dieu. Tels ſont ſurtout Pythagore & Orphée, les Mages chez les anciens Perſes, les anciens philoſophes Indiens ou Brachmanes, & les Brames modernes leurs ſucceſſeurs, la plus ſaine partie des philoſophes Chinois & Japonois, &c.

CHAPITRE VII. *Si les Hébreux concevoient la création au ſens que les Théologiens Chrétiens la conçoivent aujourd'hui.* - - 13

La queſtion eſt décidée par le nom que Dieu ſe choiſit, qu'il notifia ſi ſolemnellement aux Hébreux & pour lequel ils eurent toujours tant de reſpect. nom qui déſigne proprement celui qui fait que les choſes ſoient. Quelle plus juſte idée pouvoient-ils avoir de la création, qu'en croyant que Dieu avoit fait que les choſes fuſſent, qu'il leur avoit donné l'être, comme il l'avoit lui-même revélé en prenant le nom auguſte de JEHOVAH?

CHAPITRE VIII. *De l'Age du monde, & des différens ſyſtêmes de Chronologie.* - - 15

Tous les peuples ont cherché à reculer l'époque de leur origine. Ces peuples ne prétendoient pourtant pas la faire remonter juſqu'à l'origine des choſes, ni fixer l'âge du monde par celui qu'ils ſe donnoient à eux-mêmes. Les Juifs ſont les ſeuls qui aient oſé former cette entrepriſe. Nous voyons avec quel ſuccès.

CHAPITRE IX. *La Chronologie eſt inſuffiſante pour fixer l'Age du monde.* - - 16

Il eſt évident que la chronologie la plus vaſte ne ſauroit remonter qu'à l'époque où la terre commença d'être habitée par des Etres qui puſſent en tranſmettre le ſouvenir. Il y a bien loin de cette époque à celle de la naiſſance du monde. Rien d'ailleurs ne prouve que le jour où la lumiere

parut, qui eſt appellé le premier jour par Moyſe, ſoit le temps auquel la matiere du ciel & de la terre commença d'exiſter.

CHAPITRE X. *Concluſion ſur la Chronologie de Moyſe.* - - - - page 17

Moyſe ne remonte qu'à une révolution de notre globe, qui le mit en état de produire des minéraux, des végétaux, & des animaux: ce que je puis appeller ſon âge de puberté.

CHAPITRE XI. *Préparation aux Chapitres ſuivans.* - - - - - 18

Le monde vient de Dieu, & il eſt plus ancien que la formation ou l'arrangement de notre terre. Nous allons partir deſormais de ce principe.

CHAPITRE XII. *De l'Eternité.* - ibid.

Des notions les plus exactes que l'on ait données juſques-ici de l'éternité.

Notion de l'Eternité, ſelon Locke. - 19

Cet illuſtre philoſophe ne paroît pas avoir conçu autrement l'éternité que comme un temps infini. Un temps infini répugne. Une durée ſucceſſive & temporelle, quelque longue qu'on la ſuppoſe, n'a rien de commun avec l'éternité.

Notion de l'Eternité, ſelon Leibnitz. - 20

Il paroît avoir varié dans ſes idées ſur l'éternité. Dans un même ouvrage il dit que l'idée du temps & celle de l'éternité viennent de la même ſource, ce qui ne ſe peut qu'autant que le temps & l'éternité ſont compoſés des mêmes élémens; puis il rectifie cette notion en ajoutant, quelques pages après, qu'il faut concevoir l'éternité, non comme un tout infini, mais comme un abſolu, un attribut ſans bornes qui ſe trouve dans la néceſſité de l'exiſtence de Dieu, ſans y dépendre des parties, & ſans qu'on s'en forme la notion par une addition des temps. Une telle notion de l'éternité ne vient donc pas de la même ſource que l'idée du temps.

CONCLUSION.

L'Eternité eſt l'exiſtence de Dieu, exiſtence abſolue, ſimple, immobile, néceſſaire par elle-même, & incommunicable.

CHAPITRE XIII. *Si la Nature a pu être co-éternelle avec ſon Auteur?* - - 21

La durée de la Nature ne reſſemble en rien à l'exiſtence éternelle de Dieu. La Nature & ſon Auteur exiſtent dans deux ordres de choſes tout-à-fait différens, qui n'ont rien de commun ni d'analogue. Comment donc auroit-elle pu être co-éternelle avec lui?

Digitized by Google

CHAPITRE XIV. *Réponſe à ce raiſonnement :*

„ *Dieu put créer le monde auſſi-tôt qu'il forma* „ *le décret de le créer : ce décret eſt éternel : donc* „ *le monde a pu être éternel, ou co-éternel* „ *avec Dieu.*" - - page 25

On pourroit nier ces trois propoſitions. Former un décret, prendre une réſolution, ſe déterminer, vouloir, ce ſont des actes de l'ame humaine qui ne peuvent s'appliquer à Dieu. D'ailleurs en ſuppoſant dans Dieu un décret de créer le monde, & ce décret auſſi tôt exécuté que formé, c'eſt-à-dire éternellement effectué, cela ne change rien à l'eſſence de l'Etre créé qui eſt néceſſairement d'un autre ordre que l'Etre incréé.

CHAPITRE XV. *Suite du Chapitre précédent.*

De ce que Dieu a eu de toute éternité la puiſſance de créer le monde, il s'enſuit ſeulement que le monde a pu être créé de toute éternité, & non que le monde a pu être éternel. - 24

Dieu a eu de toute éternité la puiſſance de créer le monde : ou Dieu a eu la puiſſance de créer le monde de toute éternité ; mais il n'a pu faire le monde éternel. Si Dieu agit, il agit néceſſairement dans l'ordre où il exiſte, dans l'éternité. Son acte eſt éternel, mais le produit de cet acte n'eſt point de cet ordre, & il n'en ſauroit être.

CHAPITRE XVI. SUITE. *De la Puiſſance de créer.* - - - - 26

La puiſſance de créer eſt la vertu de faire exiſter un ordre de choſes temporel, eſſentiellement différent de l'ordre éternel.

CHAPITRE XVII. SUITE.

Comment le monde a-t-il pu exiſter de toute éternité ſans avoir pu être éternel?

Se pouvoit-il que l'exiſtence de l'incréé ne précédât point celle du créé?

PREMIERE QUESTION. *Comment le monde a-t-il pu exiſter de toute éternité ſans avoir pu être éternel?* - - - 27

Pour répondre à cette queſtion on fait voir la différence qu'il y a entre exiſter de toute éternité & être éternel.

SECONDE QUESTION. *Se pouvoit-il que*

l'exiſtence de l'increé ne précédât point celle du créé. - - - - page 29

Oui, ſi Dieu a créé néceſſairement & par ſa nature eſſentiellement créatrice: ce qui ſera démontré plus bas.

CHAPITRE XVIII. *Le monde a-t-il pu être auſſi ancien que Dieu?* - - - ibid.

On ne peut pas dire que Dieu ſoit ancien: car une exiſtence qui n'a ni paſſé ni futur, n'a auſſi ni ancienneté, ni nouveauté; & telle eſt l'exiſtence éternelle & immobile de Dieu.

CHAPITRE XIX. *Eſt-il poſſible que Dieu & ſes créatures aient toujours exiſté enſemble?* 30

En propoſant ainſi la queſtion, le mot d'éternité du monde n'allarme plus, il eſt vrai, mais eſt-elle encore exprimée avec aſſez de préciſion, & ne laiſſe-t-elle plus aucune ſorte d'équivoque? C'eſt ce que l'on examine.

CHAPITRE XX. *La Nature a-t-elle pu toujours co-exiſter avec ſon Auteur?* - - 32

CHAPITRE XXI. *La Nature a pu toujours co-exiſter avec ſon Auteur, mais dans un ordre différent.* - - - - ibid.

L'éternité étant propre de Dieu ſeul, il n'a pas pu faire exiſter la Nature dans l'ordre de l'éternité. Cela n'empêche pas que le Créateur n'ait pu de toute éternité donner à la Nature une exiſtence temporelle la ſeule qui lui convient. Il a donc pu faire toujours co-exiſter la Nature avec lui, mais dans un ordre différent.

CHAPITRE XXII. *Examen du ſentiment de ceux qui prétendent que Dieu n'a pu créer le monde qu'après une éternité. Contradiction étrange.* 33

Cette contradiction conſiſte à admettre dans Dieu une vertu créatrice obligée de reſter oiſive pendant toute une éternité.

CHAPITRE XXIII. *Nouvelle contradiction dans le même ſentiment. Eternité antérieure, éternité poſtérieure.* - - - - ibid.

Dans la même hypotheſe, le temps eſt comme un point entre deux éternités, l'éternité antérieure & l'éternité poſtérieure. Ainſi l'on diviſe l'éternité indiviſible.

CHAPITRE XXIV. *La même contradiction plus ſenſible & plus révoltante dans le ſyſtême de l'éternité du monde.* - - - 34

Faire le monde éternel, c'eſt diviſer ſon éternité en autant de parties qu'il y a de moindres momens dans ſa durée: alors l'éternité n'eſt plus qu'une ſérie de momens infinis en nombre & infiniment petits en quantité: ce qui répugne. On diviſe encore ſon éternité en deux grandes portions dont l'une ſans commencement ſe termine au moment préſent, & l'autre commence au moment préſent pour ne point finir. Cette diviſion eſt-elle compatible avec l'éternité?

CHAPITRE XXV. *La Nature a toujours coexiſté avec ſon Auteur. Véritable ſens des premiers mots de la Geneſe.* - - page 35

On fait voir que ces mots, *Au commencement Dieu créa le ciel & la terre*, ſignifient que Dieu a créé le monde de toute éternité, que Dieu n'a jamais été ſans le monde, que l'activité de la cauſe n'eſt jamais reſtée oiſive & ſans opérer, que le monde a été dès que Dieu lui-même a été.

CHAPITRE XXVI. *Preuve tirée de la bonté de Dieu. Ce qu'on en doit penſer.* - - 37

Il y a beaucoup d'illuſion dans les idées que l'on ſe fait de la prétendue bonté de Dieu. La bonté eſt une appartenance de l'humanité, une faculté ſort au deſſous de l'eſſence divine. Il y a plus: Dieu fût-il bon, ce principe de bonté ſeroit encore inſuffiſant pour rendre raiſon de l'enſemble de la création.

CHAPITRE XXVII. *Autre preuve tirée de la volonté de Dieu, également défectueuſe.* 40

„ Dieu a eu de toute éternité la volonté de créer le monde; „ la volonté de Dieu eſt efficace par elle-même: donc Dieu „ a créé le monde de toute éternité."

Ce raiſonnement n'eſt pas concluant. Dieu n'a point eu de toute éternité la volonté de créer le monde, parce que Dieu n'a point de volonté & n'en a jamais eu. Je renvoie aux preuves que j'en ai données au Chapitre LXXIX. de la Cinquieme Partie.

CHAPITRE XXVIII. *L'effet doit coexiſter avec la cauſe, auſſi-tôt que la cauſe, lorſqu'elle eſt complette de ſa nature, c'eſt-à-dire lorsqu'elle a néceſſairement dans ſoi tout ce qu'il faut pour produire ſon effet.* - - 43

Il réſulte de ce Chapitre qu'il faut choiſir entre ces deux alternatives: ou que Dieu n'eſt pas une raiſon éternelle ſuffiſante de l'exiſtence du monde; ou que le monde a exiſté dès que Dieu lui-même a été. La preuve eſt le raiſonnement qui fait le titre du Chapitre ſuivant.

CHAPITRE XXIX. *Dieu eſt, Dieu a éternellement été la raiſon ſuffiſante de l'exiſtence de la Nature.*

Donc la Nature a exiſté dès que Dieu lui-même a été.

Donc la Nature a toujours co-exiſté avec ſon Auteur. - - - page 45

Ce n'eſt point-là mettre une ſorte d'iſochroniſme entre l'exiſtence de Dieu & la durée de la Nature. Le temps & l'éternité n'ont rien de commun. Seulement l'éternité n'a pas été avant le temps. En ce ſens je dis que le temps a été dès l'éternité, quoique hors de l'éternité. Ainſi il n'eſt pas éternel.

CHAPITRE XXX. *Solution de quelques objections.* - - - - - 46

Il faut bien ſe perſuader que l'éternité n'eſt pas une ſuite de momens infinis en nombre, ni un temps infini, mais une exiſtence ſimple, immobile, où il n'y a ni ancien ni nouveau; que le temps au contraire eſt une durée ſucceſſive, compoſée de momens diſtincts, qui ne peut avoir ni relation, ni proportion quelconque avec une exiſtence ſimple, immobile, indiviſible. Avec ce principe on eſt en état de répondre à toutes les objections que l'on fera contre mon ſentiment.

CHAPITRE XXXI. *Autre objection & réponſes.* - - - - 48

OBJECTION. „ *Dieu eſt la cauſe ſuffiſante de* „ *la production des créatures: or cette cauſe* „ *ſuffiſante de la production des créatures eſt* „ *éternelle; il faut donc que les créatures qui* „ *ſont l'effet de cette cauſe, ſoient éternelles* „ *comme elle.*"

PREMIERE RE'PONSE. Comme l'éternel eſt l'incréé, on pourroit prouver par le même argument que l'effet de la cauſe eſt incréé comme elle.

SECONDE RE'PONSE. Le propre de la cauſe créatrice eſt de faire exiſter hors d'elle un autre ordre de choſes, & non pas un Etre du même ordre qu'elle.

CHAPITRE XXXII. *Le Monde eſt un effet de la nature de Dieu.* - - - 49

Il regne une confuſion étrange dans les motifs que les ſavans &

pieux théologiens ſuppoſent à l'Etre créant. Cela ne pouvoit être autrement. Dieu a créé le monde parce qu'il étoit de ſon eſſence de le créer. Ce n'eſt donc ni volontairement, ni par bonté, ni par aucune autre vue que Dieu a fait le monde, mais néceſſairement & par ſa nature eſſentiellement créatrice.

CHAPITRE XXXIII. *La production des créatures étant un effet de la nature de Dieu, Dieu n'auroit pas exiſté ſelon toute l'étendue de ſa nature, s'il eût exiſté ſans créer.* - page 55

Dieu crée comme il exiſte, par ſa nature néceſſaire. Un Dieu non créant ſeroit un Etre incomplet. Le grand privilege de l'eſſence divine n'eſt pas ſeulement d'exiſter néceſſairement, mais encore de faire exiſter néceſſairement une autre Nature hors d'elle.

CHAPITRE XXXIV. *Dieu eſt néceſſaire par ſon eſſence.*

Le monde eſt néceſſaire par l'eſſence de Dieu. 56

CHAPITRE XXXV. *Si l'on peut dire que l'exiſtence du Monde ſoit néceſſaire à l'exiſtence de Dieu.* - - - - - 57

Il eſt de l'eſſence divine de créer, comme il eſt de cette eſſence d'exiſter. On peut donc dire, mais improprement, que l'eſſence divine exigeoit l'exiſtence pour elle & pour les créatures qu'elle a produites.

CHAPITRE XXXVI. *L'exiſtence du Monde ne complette point l'être de Dieu, pas plus que la nature créée ne complette la Nature incréée.* 58

PREMIERE PROPOSITION. *L'exiſtence du Monde ne complette point l'être de Dieu.*

On peut dire que l'acte par lequel Dieu fait exiſter le monde, complette ſon être, puiſqu'il eſt de Dieu & dans Dieu; il ne s'enſuit pas que l'exiſtence des créatures entre dans l'Etre de Dieu pour le completter.

SECONDE PROPOSITION. *La Nature créée ne complette point la Nature incréée.*

Il eſt de la Nature incréée & toute-parfaite que la Nature créée ſoit hors d'elle & d'une eſſence toute différente: donc celle-ci eſt incapable de completter l'autre.

CHAPITRE XXXVII. *La production du mon-*

de eſt un effet néceſſaire de la Cauſe unique & ſuprême : de quelle eſpece eſt cet effet. page 60

L'eſpece de cet effet nous eſt inconnue. Ce n'eſt point une expanſion de la ſubſtance de Dieu, ni une émanation de ſon eſſence, c'eſt une production néceſſaire de ſa nature, un Etre tout différent de Dieu que Dieu a produit. De quelle eſpece eſt cette production? Comment un Etre peut-il en faire exiſter un autre? Nous l'ignorons.

CHAPITRE XXXVIII. *Où l'on rectifie ce qui a été dit dans les Chapitres IV & V touchant la création.* - - - - - 62

CHAPITRE XXXIX. *Il n'eſt point injurieux à la Majeſté Divine de dire qu'elle a produit néceſſairement le Monde par l'excellence de ſa nature.* - - - - - 63

On examine ce long paſſage.

„ *Dieu n'a beſoin de quoi que ce ſoit, le Parfait*
„ *infini ſe ſuffit à lui-même; oſeroit-on penſer*
„ *qu'il n'a été pleinement ſatisfait de lui-même*
„ *qu'après avoir exercé ſa puiſſance à produire*
„ *des créatures? Sans elles il eſt l'Infini, l'E-*
„ *ternel, le Parfait, le Dieu Bienheureux :*
„ *c'eſt par un choix de ſa bonté toute libre qu'il*
„ *s'eſt déterminé lui-même à créer, plutôt qu'à*
„ *ne pas créer. Rien ne ſeroit plus injurieux à*
„ *la majeſté de cet Etre qui fait ce qu'il veut,*
„ *que ce dire qu'il a créé forcément le monde.*
„ *Ce n'eſt pas aſſez de dire qu'il n'y a pas été*
„ *forcé, il faut ajouter qu'il l'a bien ainſi vou-*
„ *lu, par un choix parfaitement libre ; ce n'eſt*
„ *pas aſſez que les intelligences bienheureuſes*
„ *ſe félicitent de tenir leur exiſtence du prin-*
„ *cipe tout puiſſant qui ne pouvoit manquer de*
„ *les produire, & de les produire telles qu'el-*
„ *les ſont. Leur obligation à lui rendre grace*
„ *eſt d'une toute autre force, leur reconnois-*
„ *ſance eſt d'une toute autre vivacité, & leur*
„ *admiration pour ſa bonté s'éleve à des mou-*

„ *vemens d'un tout autre degré, quand elles* „ *viennent à penſer qu'il ne tenoit qu'à lui de* „ *ne les point produire.*"

Il réſulte de l'examen de ce paſſage, qu'il n'eſt pas plus injurieux à Dieu de dire qu'il crée par la néceſſité de ſon être, que de penſer qu'il exiſte par la même néceſſité. Au contraire cette néceſſité de ſon eſſence en fait l'excellence.

CHAPITRE XL. *Examen de quelques notions de la Création.* - - - page 71

On paſſe en revue les notions que Locke, Clarke, Leibnitz, Mallebranche, St. Thomas, St. Auguſtin & St. Paul nous donnent de la Création. Elles réduiſent toutes la puiſſance créatrice de Dieu au pouvoir de donner une forme à ce qui exiſtoit déja éminemment dans lui. Suivant cette hypotheſe, le monde ne ſeroit que la manifeſtation des eſſences increées qui ſont dans Dieu & de la ſubſtance de Dieu.

CHAPITRE XLI. *Dieu n'eſt point l'archétype du monde.* - - - - 76

Comment Dieu qui n'a rien de matériel pourroit-il être l'archétype de la matérialité du monde?

CHAPITRE XLII. SUITE. *Dieu n'a beſoin ni d'idée, ni d'archétype pour créer le monde.* 77

Il eſt de l'eſſence d'une cauſe qui fait exiſter totalement ſon effet, de ne ſe modéler ſur rien, ni ſur une idée, ni ſur un archétype. Le ſentiment contraire fourmille de contradictions qui nous menent à conclure qu'un Etre qui crée par la néceſſité de ſa nature, n'a beſoin ni de volonté pour ſe déterminer à produire ſon effet, ni d'entendement, de connoiſſance, ou d'idée pour le diriger dans la production de cet effet, ni de modele à ſuivre dans la conſtitution des créatures qu'il produit.

CHAPITRE XLIII. SUITE. *Syſtême des idées archétypes en Dieu, & du Monde idéal imaginé par Platon. Deux vérités inconteſtables qui le détruiſent.* - - - - 85

L'idée loin d'être un archétype, eſt une copie, une repréſentation, une image, c'eſt à-dire le contraire d'un original ou d'un archétype: premiere vérité qui prouve qu'il n'y a point d'idée archétype; ces deux mots ſont contradictoires.

L'idée eſt un moyen de connoître propre de l'entendement créé, une image intellectuelle qu'il ſe forme des choſes ſuivant la maniere dont il en eſt affecté. Seconde vérité d'où il réſulte qu'il n'y a aucunes ſortes d'idées dans Dieu.

CHAPITRE XLIV. SUITE; *où l'on examine ſi l'hypotheſe qui donne à Dieu une idée poſitive du monde qu'il devoit créer, rend la création moins inconcevable, comme l'ont prétendu quelques philoſophes.* - - - page 89

„ *Il eſt certain, dit un d'entre eux, que notre en-*
„ *tendement ſans une Révélation expreſſe, ne*
„ *ſauroit concevoir que Dieu ait pu donner l'ê-*
„ *tre à ce qui n'étoit abſolument point. Mais*
„ *ce qu'il y a d'inconcevable dans cette hypo-*
„ *theſe le deviendroit encore davantage, quand*
„ *on attribueroit cette opération à Dieu, ſans*
„ *qu'il en eût eu aucune idée poſitive... Au*
„ *lieu que, ſi je dis que Dieu a tiré l'idée de*
„ *l'étendue qu'il a donnée aux créatures de l'i-*
„ *dée de ſa propre étendue, je rends une rai-*
„ *ſon de l'hypotheſe de la création* EX NIHILO,
„ *qui fait qu'elle eſt moins inconcevable, quoi-*
„ *qu'elle ne ſoit pas prouvée pour cela.*"

Cette aſſertion, *Dieu a tiré l'idée de l'étendue qu'il a donnée aux créatures, de l'idée de ſa propre étendue*, conduit à cette autre propoſition, *Dieu a tiré l'étendue qu'il a donnée aux créatures, de ſa propre étendue*: & en effet on veut que Dieu ne puiſſe leur donner que ce qu'il poſſede. Ce n'eſt pas-là rendre la création *ex nihilo* moins inconcevable, c'eſt l'anéantir.

CHAPITRE XLV. SUITE. *Objection victorieuſe contre le ſyſtéme qui ſuppoſe dans Dieu une idée du Monde avant qu'il le créât.* - 98

L'objection tire toute ſa force de ce principe: Que les choſes qui ſont l'objet de la connoiſſance & de l'entendement ſont indubitablement & ſelon l'ordre de la nature, avant la connoiſſance qui n'eſt qu'un objet de leur contemplation. L'idée du monde eſt une copie intellectuelle du monde, & une copie ne ſauroit exiſter avant ſon original.

CHAPITRE XLVI. SUITE. *Inſuffiſance des Réponſes que l'on a faites à l'objection précédente. Premiere Réponſe: examen de cette Réponſe.* 100

CHAPITRE XLVII. SUITE. *Autre réponſe à la même Objection.*

Examen de cette Réponſe. - page 104

On ne peut ſuppoſer la connoiſſance plus ancienne que les choſes qui en ſont l'objet. On ne peut ſuppoſer en Dieu, ni idée, ni connoiſſance, ni entendement, ſans dénaturer la ſignification de ces mots.

CHAPITRE XLVIII. SUITE. *Nouvelle variation de l'hypotheſe qui ſuppoſe en Dieu l'idée poſitive du monde poſſible & non encore exiſtant.* 108

Cette variation conſiſte à dire que Dieu n'a pas penſé éternellement à faire exiſter le monde. Quand & comment cette penſée lui eſt-elle donc venue? S'il ne l'a pas toujours eue, il l'a donc acquiſe, de quelque façon que ce ſoit, & il eſt ſurvenu dans l'entendement divin, quelque choſe qui n'y étoit pas auparavant, une penſée nouvelle & acquiſe. Cela ſe peut-il?

CHAPITRE XLIX. SUITE.

PREMIER COROLLAIRE. *Créer n'eſt pas faire quelque choſe ſur un modele ou d'après une idée.* 111

CHAPITRE L. SUITE.

SECOND COROLLAIRE. *Le purement poſſible eſt impoſſible.* - - - - 112

CHAPITRE LI. *On ne doit point nier la création ſous prétexte que la maniere en eſt incompréhenſible.* - - - - 114

Telle eſt la foibleſſe de notre eſprit, qu'il ignore également & comment un Etre exiſte ſans avoir été fait, & comment un autre Etre a été fait par l'Etre incréé. Comme cependant il ne ſeroit pas raiſonnable de nier qu'il exiſte un Etre néceſſaire par lui-même parce que nous ne ſaurions concevoir ce que c'eſt qu'exiſter néceſſairement par l'excellence de ſa nature; nous aurions tort auſſi de rejetter la création parce qu'elle nous eſt incompréhenſible. Eſt-il ſurprenant que nous ignorions l'intrinſeque de l'opération de Dieu? Devons-nous meſurer la puiſſance divine à la force de notre conception?

Paſſage de Locke où il ſemble annoncer une certaine maniere d'expliquer la création de la matiere.

CHAPITRE LII. *Si l'exiſtence du monde a eu un commencement?* - - - 118

L'exiſtence du monde n'a point eu de commencement: en remontant l'échelle des temps de ſa durée antérieure, on ne

trouve point de premier terme, c'eſt-à-dire un moment qui n'ait point été précédé d'un autre. Il eſt donc faux qu'être fait & commencer d'exiſter ſoient une même choſe.

CHAPITRE LIII. *Le Monde n'eſt pas éternel quoique ſa durée n'ait point eu de commencement.* - - - page 122

On ne doit pas craindre d'égaler la créature à ſon Auteur en diſant que l'exiſtence du monde n'a point eu de commencement. Car l'éternité n'eſt pas une ſuite de momens ſans premier terme. Un eſpace de temps borné au moment préſent, mais qui n'a point eu de commencement eſt bien loin d'être éternel. La ſimple négation de commencement, qui eſt l'abſence d'une contradiction abſurde tant pour l'éternité que pour le temps, ne ſauroit mettre aucune égalité entre l'exiſtence de Dieu & la durée du monde. Ce n'eſt pas la négation de commencement qui conſtitue l'éternité.

CHAPITRE LIV. *D'un eſpace de temps, compoſé de parties ſucceſſives, quoique ſans premier terme.* - - - - - 124

„ Comment un eſpace de temps, ſuppoſé ſans commencement, peut-il être compoſé de parties ſucceſſives ? S'il „ n'a point de premier moment, il n'en a point auſſi de „ ſecond, ni de troiſieme, ni de centieme, ni de millieme, &c. En un mot il n'a aucun moment auquel on „ puiſſe appliquer convenablement quelque terme que ce „ ſoit de la ſuite des nombres. Il n'a donc pas pluſieurs „ momens, & cette prétendue ſucceſſion de parties dans un „ eſpace de temps qui n'a point de commencement, eſt „ une ſuppoſition vaine & chimérique ...."

On répond à ce paralogiſme, en faiſant voir qu'une ſuite de termes ſans commencement n'a rien qui répugne.

CHAPITRE LV. „ *Comment ſupputer les temps „ de la durée du monde, ſi elle n'a point eu de „ commencement ?*" - - - - - 126

RE'PONSE. On ne peut pas ſupputer au juſte & d'une maniere complette les temps de la durée du monde. Auſſi la chronologie ne ſupputе pas tout ce temps, mais ſeulement la portion de ce temps la plus voiſine de nous dont la mémoire s'eſt conſervée ; & qu'on peut remplir de générations & de faits dont on ſuppoſe la réalité conſtatée.

CHAPITRE LVI. *Si une durée ſans commencement eſt une durée infinie.* - - - 127

La durée antérieure du monde, quoique ſans commencement, eſt ſuſceptible de plus & de moins : elle étoit hier moins

grande, elle l'eſt davantage aujourd'hui, & le ſera encore plus demain. D'ailleurs, elle eſt toujours bornée à l'inſtant préſent. Elle n'eſt donc pas infinie. Réponſe à une objection.

CHAPITRE LVII. *Syſtême de ceux qui admettent l'infini actuel numérique.* page 130

Extrait des Elémens de la Géométrie de l'Infini, par Mr de Fontenelle.

De la Grandeur infiniment grande.

Ce que c'eſt que l'Infini.

Comment l'Infini peut être augmenté ou diminué.

Le ſyſtême de l'Infini poſe ſur ce principe, Que l'infini exiſte de la même exiſtence que le fini; qu'ils ont l'un & l'autre les mêmes propriétés; que l'on opere ſur l'infini comme ſur le fini; que l'infini croît, ſe quarre & ſe cube comme le fini; qu'il y a une ſuite d'ordres d'infinis juſqu'à l'ordre infinitieme, &c.

CHAPITRE LVIII. SUITE. *L'on fait voir contre les partiſans de l'Infini Géométrique,*

1. *Que la Grandeur n'eſt pas ſuſceptible de l'infinité;*
2. *Qu'on ne peut la ſuppoſer augmentée une infinité de fois, c'eſt-à-dire, devenue infinie;*
3. *Que la ſuite naturelle ou Arithmétique jugée ſi propre à faire concevoir l'infini actuel numérique, eſt juſtement ce qui en démontre l'impoſſibilité;*
4. *Qu'elle n'a point un nombre infini de termes;*
5. *Que le nombre de ſes termes ne peut être épuiſé, comme il le ſeroit par l'infini;*
6. *Qu'elle n'a point de dernier terme fini, ni de dernier terme infini;*
7. *Qu'elle ne pourroit avoir un dernier terme infini, ſans en avoir un dernier fini.*
8. *Qu'un nombre infini répugne.*
9. *Que le paſſage du fini à l'infini, ou le changement du fini en infini, eſt impoſſible.*

10. *Qu'une grandeur infinie ne ſeroit plus grandeur.*

11. *Que le prétendu dernier terme de la ſuite naturelle des nombres n'eſt pas plus infini que chacun des précédens.*

12. *Que l'Infini Géométrique n'eſt pas un vrai infini. C'eſt un fini caché, ou indéterminé; & les Géometres en croyant opérer ſur l'infini n'operent que ſur le fini.*

13. *Que le fini n'étant pas grandeur par rapport à l'infini, celui-ci ne peut réſulter d'un aſſemblage de finis, en quelque nombre qu'ils ſoient.* - - - - page 136

Les Géometres infinitaires conviennent que le fini n'eſt pas grandeur par rapport à l'infini; ils veulent pourtant que l'infini réſulte d'une infinité de finis. C'eſt une contradiction manifeſte. Un tout ne peut pas être compoſé de grandeurs qui ne ſont rien par rapport à lui; ou le rien ſeroit quelque choſe: ce qu'on ne peut ſoutenir ſans abſurdité. Mais les Géometres infinitaires aiment les paradoxes.

CHAPITRE LIX. SUITE.

PARADOXE GE'OME'TRIQUE. *Nombre fini devenu infini par l'élévation au quarré.* 157

Que ſur chaque terme de la ſuite naturelle des nombres on mette leur quarré, on verra que le terme de même nom eſt bien plus près de l'origine dans la ſuite des quarrés que dans la ſuite des nombres radicaux; d'où il ſuit que l'on arrive bien plutôt à l'infini dans la premiere que dans la ſeconde, & que quand on y eſt arrivé, tous les termes ultérieurs ſont infinis & ne correſpondent pourtant qu'à des finis de la ſuite naturelle dont ils ſont les quarrés. Voilà donc un très grand nombre de termes finis dans la ſuite naturelle dont les quarrés ſont infinis.

Raiſons d'admettre ce paradoxe.

Ces raiſons ſont au nombre de ſept que l'on réfute dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE LX. SUITE. *Réfutation des raiſons alléguées dans le Chapitre précédent pour admettre le paradoxe d'un nombre fini devenu infini par l'élévation au quarré.*

1. *Addition à ce qui a été dit ci-devant ſur la nature de l'Infini Géométrique.*

2. *Nouvelles démonſtrations de l'impoſſibilité du paſſage du fini à l'infini.*

3. *Il n'y a point de finis en mouvement, ou en fluxion, pour devenir infinis.*

4. *Véritable ſource des Infinis Géométriques. Ils doivent tous leur exiſtence à la fauſſe ſuppoſition de la ſuite naturelle épuiſée, quoique reconnue pour inépuiſable. De l'intervalle de chaque terme de la ſuite naturelle. De l'angle de contingence formé par la circonférence du cercle & par ſa tangente. De l'axe & de la derniere ordonnée de l'hyperbole. De l'eſpace aſymptotique.*

5. *Concluſion ſur le paradoxe du quarré infini d'un nombre fini.* - - - page 161

CHAPITRE LXI. *La durée antérieure du monde, quoique ſans commencement, ne contient pas une infinité de momens.* - - 177

La ſuite des momens de cette durée, quoique ſans premier terme, c'eſt-à-dire ſans un terme au-delà duquel il n'y en ait point d'autre, eſt pourtant bornée au moment préſent, & croît ſans ceſſe, ce qui ne pourroit pas être ſi elle contenoit une infinité de momens: car l'infini n'eſt pas ſuſceptible d'augmentation ; une ſuite infinie de momens n'a point de nouveaux momens à recevoir. Un philoſophe moderne a prétendu que dans la ſuppoſition qu'il y ait eu de toute éternité des hommes dont les générations ſe ſoient ſuccédées les unes aux autres, cette ſuite de générations eſt infinie. On fait voir le contraire.

CHAPITRE LXII. *De l'infinité des mondes admiſe par pluſieurs philoſophes anciens* - 180

CHAPITRE LXIII. *De l'Optimiſme, ou du meilleur monde* - - - ibid.

L'infinité de mondes admiſe par Leucipe, Diogene, Archélaus & pluſieurs autres, Leibnitz la croyoit ſeulement poſſible, & ajoutoit que tous ces mondes s'étoient préſentés à l'entendement de Dieu lorſqu'il avoit formé le décret de créer ; qu'entre ces mondes infinis en nombre il y en avoit eu un qui tout combiné offrant un plan plus parfait que les autres,

avoit déterminé l'Etre infiniment parfait à lui donner l'existence.

CHAPITRE LXIV. *Il ne pouvoit y avoir qu'un monde.* - - - page 181

CHAPITRE LXV. *Le monde renferme tout ce qui pouvoit être.* - - - 182

Lorſqu'un Etre infini agit, ſon acte eſt un, infini, déterminément tel, ſans être ſuſceptible de plus ni de moins; complet, plein & entier. S'il peut donner l'exiſtence, il donnera toute l'exiſtence poſſible. Ainſi le monde eſt un, parce qu'il eſt tout ce qui pouvoit être. La cauſe infinie a du produire le plus grand effet poſſible.

CHAPITRE LXVI. *Le monde n'a jamais été purement poſſible, non plus qu'aucun des Etres qu'il contient.* - - - - 184

C'eſt un corollaire du Chapitre L où il a été prouvé que le purement poſſible étoit l'impoſſible.

CHAPITRE LXVII. *De l'infini d'Anaximandre.* 185

Ce Philoſophe admettoit, à ce qu'il paroît, une matiere infinie pour principe de toutes choſes.

CHAPITRE LXVIII. *Du Monde indéfini de Descartes.* - - - - ibid.

On a prétendu mal-à-propos que Descartes admit un monde infini ſous le nom d'indéfini; mais ſes raiſons ne prouvoient ni que le monde fût fini, ni qu'il fût infini: il s'eſt donc expliqué conſéquemment en concluant que le monde étoit indéfini, entendant par ce mot qu'il n'avoit point de bornes aſſignables.

CHAPITRE LXIX. *Raiſons alléguées par les Diſciples ou Sectateurs de Descartes en faveur de l'infinité du monde.* - - 186

Ces raiſons ſont au nombre de trois, les voici: La multitude des créatures eſt innombrable; on ne peut pas en aſſigner la derniere: donc elle eſt infinie. Il eſt impoſſible de concevoir les bornes du monde: donc il n'en a point. Dieu n'auroit pas agi d'une maniere digne de lui, s'il n'avoit pas créé l'infini.

CHAPITRE LXX. *Premiere raiſon tirée de la multitude innombrable des créatures.* - 187

Le nombre des créatures, quelque multiplié qu'il ſoit, compoſé d'élémens finis ne peut pas être infini.

CHA-

CHAPITRE LXXI. *Seconde raiſon en faveur de l'infinité du monde. L'impoſſibilité de concevoir des bornes à l'étendue.* - - - - page 190

Cette raiſon prouve ſeulement que l'étendue eſt plus grande que nous ne la pouvons concevoir; & il n'eſt pas vrai que nous concevions tout, à l'infini près.

CHAPITRE LXXII. *Troiſieme raiſon en faveur de l'infinité du monde, tirée d'une ſpéculation outrée ſur la magnificence de l'œuvre du Créateur.* - - - - - 191

Dieu a pu tout créer, excepté l'infini. S'il a tout créé, excepté l'infini, il a déployé toute ſa puiſſance; il a agi d'une maniere digne de lui, ſans avoir fait l'infini qu'il ne pouvoit pas faire.

CHAPITRE LXXIII. COROLLAIRE. *Le monde n'eſt pas infini.* - - - 192

Il répugne & à l'eſſence du monde & à l'eſſence de Dieu, que le monde ſoit infini.

CHAPITRE LXXIV. *Des bornes du Monde.* 193

La grandeur du monde n'a point d'autres bornes que l'impoſſibilité d'une grandeur plus vaſte.

CHAPITRE LXXV. *Du Renouvellement périodique de la Nature.*

Expoſition de ce ſyſtême. - - - 195

CHAPITRE LXXVI. *Des variations de ce ſyſtême.* - - - - 197

CHAPITRE LXXVII. PREMIERE VARIATION.

De l'uniformité des Révolutions périodiques de la Nature. - - - - - 198

CHAPITRE LXXVIII. SECONDE VARIATION.

Du nombre des Révolutions périodiques de la Nature. - - - - - 199

CHAPITRE LXXIX. TROISIEME VARIATION.

De l'ordre des événemens compris dans chaque Révolution. - - - page 200

CHAPITRE LXXX. QUATRIEME VARIATION.

De la durée de chaque Révolution périodique du Monde - - - - 201

Les six Chapitres précédens contiennent le système entier du Renouvellement périodique de la Nature, avec ses variations. Il y a eu des Philosophes qui ont pensé que l'univers périssoit & renaissoit; qu'il se renouvelloit de lui-même & dans lui-même après un certain temps; qu'il avoit déja subi une infinité de ces révolutions & qu'il en subiroit encore une infinité de semblables: ce qui formoit un cercle éternel des mêmes événemens. Mais tous ceux qui soutenoient ce Renouvellement périodique de la Nature, ne lui donnoient pas les mêmes circonstances. Les uns croyoient chaque révolution uniforme & parfaitement semblable à toutes les autres. D'autres modifioient cette uniformité & ne l'attribuoient pas aux moindres détails, ne supposant pas que la Nature pût se copier si fidélement jusques dans les plus petites choses. Il y en avoit qui ne vouloient pas que le nombre des Révolutions fût infini; mais ils n'osoient le fixer. Platon disoit que de deux Révolutions contiguës, il y en avoit une en sens contraire de l'autre, où l'ordre des événemens étoit renversé. Enfin la durée de chaque Révolution faisoit encore le sujet d'une nouvelle dispute entre les philosophes: les uns la faisoient plus longue que les autres.

CHAPITRE LXXXI. *Où l'on recherche l'origine du système du Renouvellement du Monde.* 202

Il est à croire que l'on n'admit ce retour des mêmes phénomenes dans la Nature, que parce qu'on n'avoit pas une assez grande idée de sa richesse inépuisable.

CHAPITRE LXXXII. *Rien ne sauroit être anéanti.* - - - - 203

CHAPITRE LXXXIII. *De la durée du monde.*

COROLLAIRE DU CHAPITRE PRÉCÉDENT.

Le monde durera toujours. - - - 204

La preuve en est tirée de la permanence de l'acte productif de l'univers. Zele des poëtes anciens & des prédicateurs modernes à prêcher la fin du monde: Leurs descriptions ne différent guere qu'en ce que les uns nous représentoient

la chûte du monde comme fort éloignée, & que les autres ont osé annoncer sa fin comme très prochaine. Système des Chrétiens qui ont cru que Dieu détruiroit le monde pour en former un nouveau. Passages des Livres Saints dont ils se sont autorisés pour adopter cette opinion. La mort des individus est un gage de la perpétuité des especes.

CHAPITRE LXXXIV. *Le monde change continuellement de forme, & la somme des formes qu'il doit revêtir successivement est inépuisable.* page 209

Quand on sait apprécier la richesse de la Nature, on n'a pas besoin du retour des mêmes phénomenes, ni de la répétition des mêmes événemens pour remplir l'immensité des temps. Elle saura varier sans cesse la face de l'univers & perpétuer le cours des choses sans se copier.

CHAPITRE DERNIER. *Conclusion.* 211

La Nature résulte nécessairement de l'essence divine sans être Dieu, ni une portion de Dieu: Son existence n'a point eu de premier moment qui n'ait été précédé d'un autre & n'en aura point de dernier, qui ne soit également suivi d'un autre, sans que pourtant elle soit éternelle. Sa grandeur a pour mesure le possible & pour borne l'impossibilité d'une grandeur plus vaste, sans être infinie.

AVERTISSEMENT. - - - 215

DIALOGUE SUR LES BORNES DU MONDE. - - - - - 219

DISSERTATION SUR LA FIGURE DU MONDE. - 257

Fin de la Table du Tome troisieme.

Azz 1453,59

ERRATA.

Page.	*Ligne.*	*Faute.*	*Liſez.*
41	13	*par*	*per*
57	8	le fit	*effacez* fit
145	28	parce	par ce
155	21	l'exemple	exemple
156	24	infini	infinie
189	25	ditez	dites